موقف السلف من المتشابهات

بين المثبتين والمؤولين

دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية

دكتور/ محمد عبد الفضيل القوصي

أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين - القاهرة



دار البصائر

موقف السلف من المتشابهات

بين المثبتين والمؤولين

الطبعـــة الأولى

لدار البصائر

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

رقم الإيداع

٥٤٧٠ / ٢٠٠٤م

دار البصائر

١٩ شارع إبراهيم نوار – خلف مستشفى حسبو

مدينة نصر – القاهرة

هاتف: ٦٧١٠٢٥٨ – ٠١٠١٧٠٧٣٧٨

البريد الالكتروني: basaaer@hotmail.com

موقف السلف من المتشابهات

بين المثبتين والمؤولين

دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية

دكتور / محمد عبد الفضيل القوصي

أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين القاهرة



للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف وفاكس ، ٦٧١٠٢٥٨

مقدمة الناشر

الحمد لله الذي تعالى عن الإمكان وتنـــزهت صفاته عن النقصان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد ولد عدنان وآله وأصحابه الكرام وبعد..

فقد نجمت في القرون الماضية بين أهل الإسلام بدع يهودية من القول بالتشبيه والتجسيم والجهة والمكان في حق الله تعالى، فقيض الله تعالى علماء أصول الدين للتصدي لهذه البدع، فقاموا بتلك المهمة خير قيام، فجزاهم الله خيرا؛ لما لهم من فضل جسيم في صيانة عقائد المسلمين بأدلة ناهضة مدى القرون أمام كل فرقة زائغة وطائفة ضالة.

وإنما يكون التعويل في كل علمٍ على أئمته دون من سواهم، ومن أجِلّة العلماء الذين لهم قدم صدق في نصرة معتقد أهل السنة: صاحب الفضيلة العلامة المحقق الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي –أستاذ العقيدة والفلسفة، ووكيل كلية أصول الدين، بالقاهرة–.

وقد أذن فضيلته لدار البصائر بإخراج أحد مؤلفاته النفيسة –لما عَلِم الرسالة التي أخذهّا على عاتقها في نشر العلم النافع المؤصَّل، وحِرصها على بث منهج أهل العلم المتوارَث في الفهم والتلقي– وهو ذلك المؤلف الذي نقدمه اليوم للقاريء الكريم بعنوان: "**مَوقِفُ السَّلَفِ مِن المتشابِهات بَيْنَ المثْبِتِين والمؤَوِّلين .. دِراسَةٌ نَقْدِيَّة لمنهَجِ ابْنِ تَيْمِيَّة**" .

وهذه الرسالة على وجازتها إلا أن من قرأها بإنعام أغنته عن المطوَّلات، وأخذت بيده إلى لُبِّ الحق في تلك المسائل المشكَلات التي كثر فيها التلبيس.

ونسأل الله تعالى أن يجزي شيخنا خيرا وينفعنا به وبعلومه في الدارين ..آمين!

والله من وراء القصد..



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وبعد..

فإنه لا يخفى على دارس التاريخ الإسلامي أن الله تعالى بعث خاتم رسله محمداً ﷺ في بيئة موغلة في الوثنية، ضاربة بأطناها في الخرافات والجهل، وبمبعثه ﷺ انقشع ذلك الليل الطويل واستنارت البصائر بأنوار التنـــزيل، فلا يوجد دين بيَّن من المعارِف مثلما فعل الإسلام.

ومن أشرف تلك المعارف ما يتعلق منها بالله تعالى ووجوب تعظيمه وتنـــزيهه في أفعاله وصفاته، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى:١١].

وعلماء المسلمين متفقون على وجوب تنـــزيه الله تعالى ونفي التشبيه عنه، ومن أحظهم بتلك المنـــزلة وأصلبهم في الوقوف على هذا الثغر، أهل السنة..أهل الحق من الأشاعرة وأصحابهم الماتريدية.

يقول شيخ الإسلام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي: **"والفرقة الأشعرية هم المتوسطون في ذلك، وهم الغالبون من الشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة وسائر الناس.**

وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء ثم انخذلوا وكفى الله شرهم.

وهاتان الطائفتان الأشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان، وهما فحولة المتكلمين من أهل الإسلام، والأشعرية أعدلهما؛ لأنها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح"(١).

---

(١) السيف الصقيل ١٣، ١٤.

ونحن في هذا البحث نحاول استجلاء موقف علماء أصول الدين من أهل السنة في قضية المتشابه وتقريرهم لعقيدة التنــزيه، سواء بطريق التأويل التفصيلي -كما هو مذهب المتأخرين- أو الإجمالـــي -كما هي طريقة المتقدمين- مع استعراض وجهة الفريق المقابل الموغِل في الإثبات مُمَثّلاً في أحد أئمته المقررين له المنافحين عنه، وهو **أبو العَباس بن تيميَّة** م ٧٢٨هـ. ومناقشته في ضوء المنقول وما تقتضيه قواعد المعقول..والله ولي التوفيق.

(١)

الصعوبة النفسية، والمواقف المختلفة منها: (موقف السلف، والمثبتين، والمؤولين)

من يتأمل مليا ما ذكره الأشاعرة بصدد قضية التشبيه والتنـــزيه، يدرك أنهم كانوا يقودون العقل البشري إلى السير في مرتقىً معرفيٍّ متصاعد، قد دَرَج هذا العقل – لو ترك وشأنه – على هبوطه، ولا جرم حينئذ أن يكون في مهمتهم قدر ليس باليسير من الجهد والمشقة؛ لأنهم يغالبون الاعتياد، ويعوقون الانقياد، وما أشقها من مهمة.

أليس حقا ما قاله الفخر الرازي – وهو يُشيِّد "أساس التقديس" – :

"من أراد أن يَشرع في الإلهيات؛ فليستحدث لنفسه فطرةً أخرى"، فالإنسان – كما يتابع – "إذا تأمل في أحوال الأجرام السُّفلية والعُلوية، وتأمل في صفاتها، فذلك له قانون. وإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية؛ وجب أن يستحدث له فطرة أخرى وعقلا آخر، بخلاف العقل الذي اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات"[١].

ومن هنا فقد استندت قضية التنـــزيه عند الأشاعرة على بحوث ضافية متأنية في نظرية المعرفة، جاسوا فيها خلال النفس البشرية، وخلال قواها الإدراكية المختلفة، ووضعوا أيديهم على ما يمكننا تسميته بـــ "الصعوبات النفسية" التي قد تعكر صفو التنـــزيه، وتحول دون نقائه.

فإمام الحرمين – مثلاً – يقول في النِّظَامية عن المشبِّهة: **"إنهم يطلبون ربَّهم في المحسوسات، وما يتشكل في الأوهام، ويتقدر في مجاري الوساوس وخواطر الهواجس، وهذا حَيْدٌ بالكلية عن صفات الإلهية. فأي فرق بين هؤلاء**

(١) أساس التقديس: ص ١٣، ١٤ وما بعدهما.

وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية؟! إنه لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا الروح – وهي خلق الله تعالى – بهذا المسلك؛ لم يجدوا إلى ذلك سبيلا، فإنه معقول غير محسوس، وقد قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥][(١)].

ويقول إمام الحرمين –أيضًا– في موضع: "آخر: إن أحداً – من البشر – لو أراد أن يتصور الأرض برَحْبها بَرًّا وبحرًا؛ لما تمثّل منها إلا قدراً صغيراً ومبلغًا يسيرًا. وإن أحدًا من الأحياء لو فكر في حياته، وأراد أن يمثلها في فكره؛ لتمثلت له الحياة شكلاً متشكّلا. وهكذا تزلُّ الأوهام عن كثير من المخلوقات، فكيف السبيل إلى أن ندرك بها الربَّ تعالى الذي لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئًا؟! فمن صفة الإله تقدُّسُه عن التصور، فكيف يستقيم على منهاج الحق من يطلب معرفة من لا يُتصوَّر بالتصور؟!"[(٢)].

ويقول الآمدي – متابعًا نفس المعنى – : "إنه – جل وتعالى – لا ينبغي أن يكون مَقيسا بالأشباه والنظائر، وما جاء التشبيه إلا من جهة الوهم؛ بإعطاء الغائب حكم الشاهد، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس. فاللبيب إذن – كما يضيف الآمدي – من ترك الوهم والخيال جانبًا، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا"[(٣)].

وقرر الفخر الرازي نفس هذه الوجهة من النظر قائلاً: "إن الحكم بانحصار الموجودات كلها – إما في الحلول أو في المباينة بالجهة – إنما جاء بسبب الوهم والخيال، لا بسبب العقل البتة"[(٤)].

---

(١) النظامية، بتحقيق زاهد الكوثري: ص ١٥.

(٢) الشامل: ص ٥٢٧، ٥٢٨.

(٣) غاية المرام: ص ١٨٥، ١٨٦.

(٤) أساس التقديس: ص ٦.

والذي لا تخطئه العين في هذه النصوص – وكثير غيرها – هو أن النفس البشرية قد اعتادت أن تبسط على معارفها حكم الحِسّ والخيال، وكلاهما وليد المشاهدة وربيبها، ومن ثَمَّ تضحي الموجودات بأسرها – ما شوهد نظيره، وما لم يشاهد نظيره، على حد تعبير الرازي[1] – منطوية تحت أحكام الحس والخيال، ويصبح لزامًا على العقل – حينئذ – أن يقاوم تلك العادة الباطنة في أعماق الذات، وأن يحاول الاعتلاء عليها، والارتقاء فوقها، إذا ابتغى معرفة الإلهيات.

ولقد أحسن الفخر الرازي صُنعاً حين استهل كتابه "أساس التقديس" بمحاولة هدم تلك العقبة في مفتتح حديثه بصدد الجهة، وكأنه أحس – كما أحسسنا – أن تلك هي العثرة التي ينبغي تذليلها قبل أي شروع في إقامة الأدلة أو تشييد البراهين، وتتمثل تلك الصعوبة – بصدد هذه القضية – في المقولة الآتية:

"إننا نعلم – علمًا ضروريًا – بأن كل موجودين فلابد أن يكون أحدهما إما حالاً في الآخر (محايثًا لــه)، وإما أن يكون مباينًا عنه، مختصًا بجهة من الجهات المحيطة به"[2].

ومهما يكن من شأن هذه الشبهة التي فنَّدها الفخر[3]، فهي خير تعبير عن تلك العقبة التي ألمعنا إليها، وسنعود لهذه الشبهة في موضعها من البحث، إن شاء الله.

في مقابل هذا النفر – ولنصطلح على تسميتهم بالمؤولين – الذين يبتغون تجاوز تلك العقبة، انتهض فريق مقابل، يتمثل في ابن تيمية ومن حذا

---

(١) أساس التقديس: ص ١٤، ١٥. وقارن: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٥، ٢٢٦. وقارن كذلك: التوحيد، للماتريدي: ص ٧٤، حيث يقول: "إن الأمر قد يضيق على السامع بما يقدره عن المفهوم من الخلق في الوجود".

(٢) أساس التقديس: ص ٤، ١٦. وقارن: الفصل لابن حزم ١١٧/٢.

(٣) أساس التقديس: ص ٦١، وما بعدها.

حذوه - ولنصطلح على تسميتهم بالمثبتين - يتشبثون بتلك العقبة، ويقبضون عليها بجُمْع اليدين، ولسان حالهم يقول: إن هذه هي الفطرة، ومخالفتها مخالفة للضرورة المركوزة لدى الجميع، فالقول – مثلاً - بأن الباري تعالى ليس خارج العالم ولا داخله معارض للفطرة الضرورية، وأهل العقول السليمة التي لا هوى لها يقرون بأنه ما من موجودين إلا وأحدهما حالٌّ في الآخر أو مباينٌ لــه، و لم يخالف في هذه القضية من له في الأمة لسانُ صِدْقٍ – على حد تعبير ابن تيمية – فكيف إذن يطالب ذلك النفر بمقاومة هذه الفطرة ومناهضتها؟

إن غاية المتحذلق – كما يقول ابن تيمية – أن يفهم هذا من قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [سورة مريم: ٦٥] وبالاضطرار يعلم كل قائل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش، ولا فوق السماوات ونحو ذلك بقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ فقد أبعد النجعة، وهو إما ملغِزٌ أو مدلِّسٌ، و لم يخاطبهم بلسان عربي مبين [(١)].

في مقابل هؤلاء وأولئك – بل فوق هؤلاء وأولئك – كان الموقف التفويضي عند السلف، أولئك الذين لم يلتفتوا لتلك العقبة، لا اعتلاءً عليها وتجاوزا لها، كما فعل المؤولون، ولا تشبُّثا بها وانصياعًا لها كما فعل المثبتون. فلم يكن هَمُّ السلف أن ينظروا إلى الإنسان العارف، بل ارتقوا في الأسباب إلى موضوع المعرفة، وهو مقام الألوهية الأقدس، تنـــزه وتقدس.

هكذا نظر السلف إلى المسألة، وعلى هذا النحو فهم السلف هذه المتشابهات التي يتوهم منها التشبيه، أمَرُّوها كما وردت، واكتفوا من تفسيرها بمجرد تلاوتها، فهو تعالى كما وصف نفسه، لا يقال كيف، والكيف عنه مرفوع:

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٩/٥، والحموية: ص ٩٧.

١- فهم يعرفون ما لهذه المتشابهات - من نصوص الكتاب والسنة - من معانٍ يستطيع البشر فهمها، سواء بمعرفة اللغة، أو بمعرفة العقل، فلا يعقل أن يكونوا - وهم على مقربة من عصر النبوة - جاهلين بدلالات الألفاظ، وسياق الآيات، وسباقها، ولحاقها.

٢- ثم هم يعرفون أن لهذه المتشابهات معانٍ أخرى حقيقية وراء مدارك البشر اللغوية أو العقلية، وتلك المعاني قد استأثر الله تعالى بعلمها، وتلك المعاني المكنونة هي حقائق تلك الظواهر ومآلها.

٣- ثم هم يقطعون - في الآن نفسه - بعجز البشر عن إدراك هذه المعاني المكنونة، ومن ثم فلا يُجهدون أنفسَهم في تفسيرها، أو اكتناهها، أصلا وابتداءً.

إذن فيجب - في هذا الصدد - الانكفاف عن إعمال اللغة أو العقل في فهم هذه النصوص، بل ينبغي - في نظر السلف - أن نضيف تلك المعاني الحقيقية المكنونة إليه تعالى، إدراكًا، كما نضيفها إليه - تعالى - اتصافاً. وهكذا يكون التنـــزيه في عين الإثبات، أي أن السلف قد أثبتوا ونـــزهوا في آنٍ معاً، لقد أثبتوا في عين التنـــزيه، ونـــزهوا في عين الإثبات.

أما المثبتون - كابن خزيمة والذهبي وابن تيمية ومدرسته - فقد أعملوا اللغة البشرية في فهم هذه الظواهر وأضافوا تلك الأفهام البشرية إليه تعالى اتصافا، ثم نـــزّهوه تعالى بعدئذٍ عن الكيف والمماثلة. وهكذا كان الإثبات لديهم يمثل خطوة، تعقبها خطوة أخرى هي التنـــزيه، فهم إذن قد أثبتوا أولا، ثم نـــزّهوا بعدئذٍ.

أما المؤولون - كالجويني والرازي والآمدي وغيرهم - فقد أعملوا العقل في فهم هذه الظواهر، وحين انتهى بهم العقل إلى التنـــزيه أضافوا إليه تعالى ما انتهى إليه العقل اتصافاً، وبهذا كان مرتكز اهتمامهم الأول هو التنـــزيه، بل إن بعض رجالات الحنابلة - كابن الجوزي مثلا - قد جعل

العقل هو أساس فَهْمِ هذه الظواهر؛ لأنَّا – على حد تعبيره – قد عرفنا به الله تعالى، فينبغي ألَّا يُهمل ما ثبت به الأصل، وهو العقل[1].

فلنعد إلى موقف السلف التفويضي البسيط والعميق معا لنجد أنه قد أوصد – منذ اللحظة الأولى – أمام اللغة أو أمام العقل كل باب للولوج إلى حرم المتشابهات، ولذلك فقد أصاب إمام الحرمين كبد الحقيقة حين قرر في لمحة خاطفة أن هؤلاء المفوضة "**ممن لا يستبعد أن يكون في القرآن أسرار لا يطلع عليها الخلائق، والرب تعالى مستأثر بعلمها، مع الاعتراف بأن المغيَّب عن الخلق لا يكون مما تمس إليه الحاجة في عقد أو قضية تكليف**" [2].

كما أن الرازي قد فصل هذا القول المجمل، فجعل الأفعال التكليفية – وكذلك الأقوال– قسمين: قسم نعرف فيه وجه الحكمة، وقسم على غير ذلك. والطاعة في الثاني تدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم؛ لأن لباب التكليف – على حد تعبيره – اشتغال السر والتفات الذهن إلى ذكر الله تعالى، وعدم الوقوف على المقصود أدعى لزيادة هذا الاشتغال والالتفات[3].

موقف السلف - بهذا التقرير– موقف "عقل" متسق تمام الاتساق، نقول هذا برغم ما قد يبدو فيه من تناقض؛ إذ كيف يكون موقف أولئك الذين "ألجموا" العقل عقليًّا؟!

نقول: إن الصفة – أية صفة – إنما هي صفة لذات، وهي – إذن – لا تعلم إلا بمقدار ما تعلم الذات، فإذا كانت تلك المتشابهات منطوية على

---

(١) ابن الجوزي: دَفْع شُبَه التشبيه، ص ٢٨.

(٢) الشامل: ص ٥٥٠، ٥٥١.

(٣) أساس التقديس: ص ١٧٦، ١٧٧. وقريب من هذا المعنى ما يقرره ابن قدامة المقدسي في (ذم التأويل، ص ٣٠): "فللّه - تبارك وتعالى – علم، علمه العباد، وعلم لم يعلمه العباد. فمن طلب الثاني لم يزدد منه تعالى إلا البعد".

صفات[1] فهي صفات لذاتٍ هي أجلُّ من التصور وأرفع من الإدراك، ولا مناص من أن تكون صفاها كذلك.

إنه إذا كانت تلك المتشاهات منطوية على صفات، فهي إذن صفات مكنونة أخفيت عن أفهامنا وراء حرم تلك المتشاهات، وسترت عنا ها، فأي دور يليق بالعقل ويَحْمُل به سوى أن يوقن أنه عاجز عن التعقل ؟ وفيمَ يُبذل الجهد فيما لا يمكن إماطة اللثام عنه؟! وهكذا يكون العجز عن الإدراك هو ما يمكن إدراكه؛ لأنه إدراكٌ أن تلك الصفات المستورة بتلك المتشاهات، المحجوبة عنا ها، متعاليةٌ على التعقل، قَصيَّةٌ عن الإدراك.

وهكذا يكون السؤال عنها بدعة، فهو بدعة في منطق العقل، قبل أن يكون بدعة في مقتضَى الشرع.

هذا أجاب الإمام مالك ﷺ سؤال من سأله: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [سورة طه: ٥] كيف استوى؟ فقال: "**الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**"[2].

---

(١) نقول هذا مع أن تسمية ما تومئ إليه هذه الظواهر "بالصفات" محلُّ مناقشة وجدل طويلين، وبحسبنا أن نذكر ما قرره ابن الجوزي في هذا الصدد، فقد عدد أغلاط الحنابلة في هذه القضية، وجعل أول تلك الأغلاط" أنهم سمَّوا الأخبارَ أخبارَ صفات، وإنما هي إضافات، فإنه تعالى قد قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [سورة الحجر: ٢٩] فليس لله تعالى صفة تسمى روحًا، فقد ابتدع من سمى المضاف صفة". (دفع شبه التشبيه: ص ٢٩). وقارن في هذا الصدد: إشارات المرام، للبياضي: ١٨٨.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي: ص ٤٠٨، والسيف الصقيل: ص ١٢٧ وما يليها. ولقد رويت هذه العبارة على أنحاء شتى، فاللالكائي في شرح السنة يرويها هكذا "الاستواء مذكور" وقارن: الحموية: ص ١٩٠، كما تروى أيضًا في نفس المصدر: "الاستواء معقول". وليس في العبارة – كما يقول البعض – إلا الإيمان بأنه تعالى استوى على العرش كما نطق به القرآن الكريم، وأما أن "الكيف مجهول" فمعناه –

وموقف السلف – بهذا التقرير – أسلم وأعلم في آنٍ معاً. أما أنه أسلم؛ فلأنه لم يغامر بزورق العقل أو بزورق اللغة في محيط لا ساحل له ولا قرار، بل أناط الأمر لمن هو أعلم به بدءاً وانتهاءً.

وأما أنه أعلم؛ فلأنه عرف محدودية العارف، ولا محدودية المعروف، فآثر أن تظل المتشابهات: متشابهاتٍ، وألّا يطرح هذا الوصف بوساطة احتمالات لغوية أو عقلية، وهذا شأن من لا يكفيه – في مثل هذا المقام الأجلّ – سوى اليقين، ولا يقين حيث يكون الاحتمال.

ولله دَرُّ الشافعي ﷺ حين قال عن السلف: **"هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكلّ سبب يُنال به علمٌ أو يدرك به هدى"** ولله دَرُّ ابن قدامة حين قال: **"إن هذا مما لا يُحتاج إلى معرفته؛ لأنه لا علم تحته، ولا يدعو إلى الكلام فيه حاجةٌ ضرورية أو غير ضرورية"**.

– (كما في فرقان القرآن، للشيخ العزامي: ص ٢٢) أنه لا تعلم له ماهية بالمعنى المتعارف، ولا يعقل له وجود فيما يتعلق بجناب الحق تعالى، وليس معناه أن ثمة كيفا لكنه لا يعلم اهـ.

(٢)

محاولة المثبتين جر مذهب السلف إلى مذهبهم.

على أن موقف السلف التفويضي بهذا التقرير الذي أسلفنا، لم يسلم من اعتراضات المثبتين – كابن خزيمة والذهبي وابن تيمية ومدرسته – من جهة، ولم يسلم من اعتراضات المؤولين من جهة ثانية، كل يحاول أن يجعله إلى رأيه أقرب.

لقد سمى أهل الإثبات ذلك الموقف التفويضي - على لسان ابن تيمية -"تجهيلا" لا تفويضا؛ إذ أن مآله – كما يقول ابن تيمية – أن الرسول ﷺ لم يعرف معاني ما أنـــزل إليه من آيات الصفات، وكذا جبريل، وكذا السابقون الأولون: فقول ربيعة ومالك: **"الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول"** موافق لقول الباقين: **"أمِرُّوها كما جاءت بلا كيف"**.

أي أنهم – كما يستنتج ابن تيمية – إنما نفَوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقّيّة الصفة. ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه - على ما يليق بالله تعالى - لما قالوا: **"الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول"** فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوما، بل مجهولا، بمنـــزلة حروف المعجم.

وأيضًا، فإنه لا يُحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم من اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي الكيفية من أثبت الصفات.

ويتابع ابن تيمية حديثه قائلاً: **"فقولهم: أمِرُّوها كما جاءت، يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظًا دالةً على معانٍ، فلو كانت دلالتها منتفية؛ لكان الواجب أن يقول: أمِرُّوا لفظها، مع الاعتقاد بأن المفهوم منها غير مراد، أو أمروا لفظها، مع اعتقاد أن الله تعالى لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، ولا يقال حينئذ: "بلا كيف" إذ نفي الكيف عما ليس بثابت يُعدُّ لغوا من القول"**[1].

---

(١) ابن تيمية: الحموية، ص ١١٢ وما بعدها، وموافقة ٦/١ (هامش منهاج السنة)، ومجموع الفتاوى ٦٧/٤.

ويقول ابن تيمية في موضع آخر: "**إن الله تعالى أمر رسوله بالبلاغ المبين، وهو أطوع الناس لربه، فلابد أن يكون قد بلّغ البلاغَ المبين. فالآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله، إنما نفى عن غيره علمَ تأويلها، لا علمَ تفسيرها ومعناها. وجواب مالك وربيعة الرأي بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول، معناه أن معنى الاستواء معلوم، وكيفيته مجهوله، فالكيف المجهول هو من تأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وأما ما يُعلم من الاستواء وغيره، فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله. والله تعالى قد أمرنا بأن نتدبر القرآن ونتعقّله، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بيّن المتكلمُ مراده منه، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معاني كثيرة، ولم يبين مراده به؛ فهذا لا يمكن أن يُتدبَّر كلامه أو يُتعقَّل**"[1].

ثم يخلص ابن تيمية إلى انتقاد ما قد أضحى ذائعا[2] من أن طريقة التأويل هي بعينها طريقة السلف، بمعنى أن الفريقين معا (السلف والمؤولين) قد اتفقوا على أن ظاهر هذه الآيات والأحاديث غير مراد، لكن السلف قد سكتوا عن تأويلها، بينما رأى المؤولون المصلحة في تأويلها بما يخرجها عن الظاهر غير المراد إلى معنى يليق به سبحانه، وإذن يصبح الفرق – تبعًا لهذا الرأي الذائع بين السلف والمؤولين – أن السلف لا يعيّنون المراد، أما المؤولون فيعينونه، ويتمخض عن هذا أن السلف ما كانوا يثبتون الصفات الخبرية على النحو الذي خلص إليه ابن تيمية نفسه.

فهذا القول – كما يقول ابن تيمية – كذب صريح على السلف، فليس في كلام أحدهم ما يدل على نفي الصفات الخبرية التي وردت بها تلك النصوص، بل كثير من كلامهم يدل على تقرير جنس هذه الصفات[3].

---

(١) موافقة ١/١٦٦، ١٩٧، والحموية: ص ٩٠، ٩٥، ١٠٢.

(٢) قارن مثلا: الشامل، ص ٥١٢.

(٣) الحموية: ص ١٦٠ وما بعدها.

ونحن نقول:

أولا: إن تسمية موقف التفويض - على النحو الذي قررناه -: "تجهيلا" أمر غير مقبول، فلا يستطيع أحد أن يقول إن السلف كانوا يجهلون دلالات الألفاظ ومعانيها، كيف وهم أكثر الناس توفرا على فهم الكتاب والسنة، وأكثر الناس قربًا إلى فصاحة العرب وبلاغتهم؟!

قصارى الأمر أن السلف – بعد فهمهم لدلالات الألفاظ كما هي في لسان البشر – ينفون وصفه تعالى بهذه المعاني البشرية أصلاً وابتداءً، فهم ينـــزهون في عين الإثبات كما قلنا. وموقف كهذا ليس جهلاً بما تنطوي عليه الألفاظ من معانٍ، بل وليس نفيًا لما وراء هذه الظواهر من صفات تليق به سبحانه، ولكن السلف كانوا أحرص الناس على التنـــزيه، فلم يفسروا هذه المتشابهات بما تحتمله اللغة البشرية، ثم ينفوا التكييف بعدئذ - كما فعل ابن خزيمة والذهبي وابن تيمية - لكنهم يعتقدون أن وراءها صفات ومعاني استأثر الله تعالى بعلم مراده منها، فآمنوا بها، لا على مقتضى أفهامهم اللغوية أو العقلية لها، بل على مقتضى مراد الله تعالى منها، وفي هذا تمام التسليم، وكمال الانقياد[1].

أقول مرة أخرى: إن عدم إقدام السلف على التفسير ليس جهلاً بدلالات الألفاظ، ولا هو نفي لما يليق به سبحانه من معان وراء تلك الألفاظ، بل هو إجلال لقدر الله تعالى من تدخل التفسير اللغوي البشري بما هو عليه من نقص وقصور، حتى ولو قلنا بعد ذلك: "بلا كيف" ألف ألف مرة!

ولدينا من نصوص السلف – التي نقلها ابن تيمية نفسه، وكذلك غيره – ما يؤكد عدم إقدام السلف على التفسير، وتهيبهم من إعمال اللغة في فهم ما يتصف به الباري تعالى من معانٍ حقيقية وراء تلك الظواهر، فهذا محمد بن الحسن - صاحب

---

(١) قارن: ذم التأويل، لابن قدامة: ص ٤١.

أبي حنيفة – يقول: "**اتفق الفقهاء كلهم، من المشرق إلى المغرب، على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئًا من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، بل أفتوا بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا**"(١).

وحين أحس ابن تيمية بتعارض هذا النص مع فهمه لموقف السلف سارع إلى التعقيب عليه بقوله: "**قوله: (بغير تفسير)، أي تفسير الجهمية المعطلة الذين ابتدعوا تفسير الصفات بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون الأثبات**"(٢) .. فانظر ماذا ترى!

وهذا أبو عبيد (٣) يقرر في أصرح عبارة "**أنه ما أدرك أحدًا يفسرها**" أي تلك الظواهر، فإذا بابن تيمية يسارع إلى التعقيب عليه بقوله: "**أي تفسير الجهمية**"!

وهذا هو البيهقي(٤) يقول: "**أما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب**" **وكذلك قال في العرش وسائر الصفات الخبرية**".

وها هو سفيان بن عيينة يقول: "**ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه، قراءتُه تفسيُره، وليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية**"(٥).

وها هو إمام المدينة عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون يقول: "**كَلَّت الألسنُ عن تفسير صفته، كما انحصرت العقول دون معرفة قَدْرِه**"(١).

---

(١) الحموية: ص ١١٨، والتسعينية: ص ١٠، والعلو للذهبي: ص ٥٩.
(٢) الحموية، نفس الموضع: وكذلك فعل الألباني في مقدمة العلو: ص ٥٩.
(٣) الحموية: ص ١١٩، وذم التأويل: ص ٣٠.
(٤) الأسماء والصفات: ص ٤٠٧، وأيضًا: الحموية: ص ١٤٦.
(٥) البيهقي، الأسماء والصفات: ص ٣١٤. وكذلك يروي ابن قدامة في كتابيه "لمعة الاعتقاد" و "ذم التأويل" من أقوال السلف التي تؤيد فهمنا هذا ما تقر به العين.

وها هو وكيع بن الجراح يقول عن أحاديث الصفات: "**كان إسماعيل بن خالد والثوري ومِسْعر يروون هذه الأحاديث، لا يفسرون منها شيئًا**"[2].

فالقوم – أعني السلف – لم يكونوا على غير فهم لمعنى الاستواء أو الفوقية أو غيرها كما هي في لغة العرب، لم تكن هذه الألفاظ عندهم بمنـــزلة حروف المعجم، بل فهموا معانيها البشرية، لكنهم تورعوا عن وصف الذات العلية بها وإسنادها إليها.

ثانيا: وبعبارة أكثر صراحة، فالخلاف بين ابن تيمية وبيننا – بإزاء موقف السلف – لا يدور حول "فهم" السلف لهذه الألفاظ، ولا حول دلالاتها البشرية، بل هو حول "إسناد" هذا المفهومَ منها إلى الباري – تعالى – ووصفه به.

فابن تيمية يرى – كما أسلفنا في نصوصه – أن السلف قد فسروا معاني تلك الألفاظ بما تحتمله اللغة، ثم أسندوا ما فهموه من هذا التفسير إلى الباري – تعالى– اتصافا، ثم نـــزهوه بعدئذٍ بقولهم: "بلا كيف".

ونحن نرى أن السلف لم يفسروا هذه الألفاظ بما تحتمله اللغة من معانٍ، ثم يسندوا هذه المعاني إلى الذات العلية، ويعقبوا عليه بقولهم: "**بلا كيف**" - كما فعل ابن تيمية - وإنما أسندوا إلى الذات العلية مرادَها الخفيَّ المكنون ابتداءً، فالله أعلم بمراده، والله أعلم بصفاته.

ويكأن السلف كانوا يفهمون الدلالة اللغوية العامة للاستواء، فالاستواء معلوم، بَيْدَ أنهم لا يفهمون – ولا يفسرون – الاستواء الخاص المسند إليه – تعالى - لأن تلك الدلالة اللغوية قاصرة عن الاتساع للمعنى الحقيقي الذي استأثر الله تعالى بعلمه، ومن ثَمَّ فمن الأليق بمقام الألوهية السامي أن نَكِلَ علم ما يتصف به الله تعالى منها إليه سبحانه أصلاً وابتداءً[3].

---

(1) الحموية: ص ١١٣ – ١١٤، والتسعينية، ص ٧٨، والعلو للذهبي: ص ١١٤.

(2) العلو، للذهبي: ص ١٥٠. والألباني ههنا يسارع إلى ما سارع إليه ابن تيمية، فيعقب على ذلك بقوله: "أي لا يتأولونها، ولا يخرجون معناها عن ظاهرها" (نفس الصحيفة).

(3) قارن في ذلك: التوحيد، للماتريدي: ص ٧٤.

ثالثا: وحينئذٍ فلا محل لما يقوله ابن تيمية من أنه لو كان الأمر كذلك لكان من الواجب أن يقول السلف: أَمِرُّوا لفظها مع اعتقاد أن ما تفهمونه منها غير مراد. فالسلف فعلاً قد التزموا بهذا الذي شنع عليه ابن تيمية، وبين أيدينا نصوص عديدة رواها ابن قدامة المقدسي في هذا المقام.

يقول ابن قدامة في "لمعة الاعتقاد": **"وما أشكل من تلك الآيات، والأحاديث، وجب إثباته "لفظًا" وترك التعرض لمعناه، ونرد علمَه إلى قائله، ونجعل عهدته على ناقله"**. ثم ينقل ابن قدامة عن الإمام أحمد قوله: **"هذه الأحاديث نؤمن بها ونصدق، لا كيف ولا معنى، ولا نصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه"**[1].

ثم يقول ابن قدامة في "ذم التأويل": **"أمروها كما جاءت، وردوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها"**. ثم يروي عن الشافعي قوله عن السلف:**"علموا – أي السلف – أن المتكلم به صادق لا شك في صدقه فصدقوه، ولم يعلموا "حقيقة" معناها فسكتوا عما لم يعلموه"**[2].

رابعا: وحينئذٍ، فلا محل أيضا لما قاله ابن تيمية من أن نفي الكيف آنئذٍ يكون لغوًا من القول، فالكثير من الروايات الواردة لعبارة السلف **"أَمِرُّوها كما جاءت"** قد وردت فعلاً بدون إضافة **"بلا كيف"** كما نقل ابن تيمية نفسه[3]، وأيضًا كما نقل الذهبي[4]، وأيضًا كما نقل ابن قدامة[5].

---

(١) لمعة الاعتقاد: ص ٣.
(٢) ذم التأويل: ص ٢٥.
(٣) الحموية: ص ١١١.
(٤) العلو: ص ١٣٨، ١٣٩.
(٥) ذم التأويل: ص ٣٠.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المقام مقام تفصيل لا إجمال، والسلف كما ابتلوا بالتعطيل والتجهم، فقد ابتلوا بالتشبيه والتمثيل، ودَرَنُ التمثيل لا يغسله ماء البحر، كما يقول ابن الجوزي بحق. إذن فلا تثريب على السلف إن هم اهتموا بنفي التمثيل على أكمل وجه وآكده.

خامسا: فالخلاف بيننا وبين ابن تيمية في فهم مذهب السلف إذن – وليغتفر القارئ هذا التّكرار – يتبلور في أمرين: التفسير من زاوية، وإسناد هذا التفسير إليه تعالى اتصافًا وتحققا من زاوية ثانية.

فنحن نقول في الزاوية الأولى - اعتماداً على نصوص السلف التي ذكر بعضها ابن تيمية نفسه –: إن السلف لم يطرقوا أصلاً باب التفسير لهذه الألفاظ الموهِمة.

أما ابن تيمية فيقول إن السلف قد فسروها بما تقتضيه اللغة، ولكنهم نفوا عنها مماثلة المخلوقين "**فليست هذه المعاني البشرية المحدثة المستحيلة عليه تعالى هي السابقةَ إلى عقولهم**"[1].

ولنا حينئذٍ أن نرد على ابن تيمية ببضاعته ذاتها فنقول: لو كانت المعاني اللائقة بذاته تعالى هي السابقة إلى عقول السلف؛ لكان قولهم "**بلا كيف**" لغوًا من القول؛ إذ ما الفائدة حينئذٍ من نفي الكيف إذا كانت المعاني المثبتة السابقة إلى عقولهم هي المعاني اللائقة بذاته تعالى؟!

ونحن نقول في الزاوية الثانية: إن السلف لم يسندوا إليه تعالى اتصافا وتحققا أي تفسير، فهم – كما يقول الأشعري في الإبانة – لا يتقدمون بين يدي الله بقول، كيف وقد كلّت الألسن عن تفسير صفته، كما يقول ابن الماجشون بحق؟!

أما ابن تيمية فيقول: إنهم – أعني السلف – قد أسندوا إليه تعالى هذا التفسير اللغوي اتصافا وتحققا، مع نفي الكيفية.

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٥٦/٦.

هذان الأمران ينتجان نتيجتين لا محيص عنهما:

(أ) أن السلف – كما فهم ابن تيمية – قد حددوا المعنى المراد، فقالوا مثلاً عن الاستواء إنه الفوقية والاستقرار، ثم نفوا عنه الكيفية والمماثلة بعدئذ. والسلف – فيما نـــزعم – لم يحددوا المعنى "المراد" أصلاً، بل قالوا إن الله أعلم بمراده، فلا حاجة بهم بعدئذ إلى نفي الكيفية، وإن نفوها فذلك من باب التفصيل والتقرير في مجال تشتد فيه الحاجة إلى التفصيل والتقرير – كما أشرنا إلى ذلك فيما سلف –.

وليس ذلك استجهالا، ولا تجهيلا، كما شنع ابن تيمية. ثم ما بالنا نخشى الاستجهال والتجهيل، وجهل البشر بأسرهم بحقيقة صفاته تعالى، بل بأمور غير الصفات – كالحروف المقطعة والروح والقدر– أمرٌ لا محيص عنه، كما أشار إلى ذلك أبو منصور الماتريدي بحق[1]؟! وليس الجهل في مقام الألوهية إلا العلم نفسه، وإلا فما معنى عبارة الإمام مالك: "**العجز عن الإدراك إدراك؟!**".

بل نقول فوق هذا: إن السلف قد "**تميزوا**" بعدم تحديد المعنى المراد عن المثبتين والمؤولين على حد سواء، فهؤلاء وأولئك قد حددوا معنىً ما، أما المؤولون فقد حددوا بوساطة العقل معنىً أخرجوا به اللفظ عن ظاهره، كما قالوا مثلاً عن الاستواء: إنه الاستيلاء، أما المثبتون وعلى رأسهم ابن تيمية فقد قالوا: أن الاستواء هو العلو، بل العلو بمعنى خاص، فحددوا – هم أيضا – "**معنىً ما**" ثم نفوا عنه الكيفية بعدئذ؛ لأنه "**إن لم يكن استواؤه على العرش يتضمن أنه فوق العرش؛ لم يكن الاستواء معلوما، وجاز حينئذ ألَّا يكون فوق العرش شيء**"[2].

---

(١) التوحيد: ص ٧٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٥/٥٧٩.

ويتابع ابن تيمية قائلاً: "**فإن قيل: فإذا كان إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام، فقبل ذلك لم يكن على العرش، قيل: الاستواء علوٌّ خاصٌّ، فكل مستوٍ على شيء عالٍ عليه، وليس كل عالٍ على شيء مستوٍ عليه**"(١).

ويقول ابن تيمية أيضًا في هذا الصدد: "**إن معنى "استوى على العرش"**: استقر، **وهو قول القتيبي. وقال غيره: استوى، أي ظهر**"(٢).

نفس هذا التحديد قال به الذهبي كمثل ابن تيمية، فالذهبي يرى أن السؤال عن النـــزول ما هو: عِيٌّ؛ لأنه إنما يكون السؤال عن كلمة غريبة في اللغة وإلا فالنـــزول والاستواء عبارات جلية واضحة للسامع، فإذا اتصف بها من ليس كمثله شيء؛ فالصفة تابعة للموصوف، وكيفية ذلك مجهولة لدى البشر(٣).

فقارن معي بين أقوال ابن تيمية هذه، وبين قول ابن المبارك مثلاً حين قال له قائل: "**إني أكره الصفة عن صفة الرب**"، فقال له ابن المبارك: "**أنا أشد الناس كراهيةً لذلك، ولكن إذا نطق الكتاب بقول قلنا به**". وكذلك قول بعض السلف: "**إن الله عز وجل خلق العرش واختصه بالارتفاع والعلو فوق جميع ما خلق، ثم استوى عليه كيف شاء كما أخبر عن نفسه، فسبحان من بَعُدَ وقَرُبَ بعلمه!**"(٤).

أقول: قارن معي بين هذه الأقوال لتجد أن ابن تيمية قد حدد "**معنىً ما**" ثم نفى الكيفية بعدئذ، بينما تهيَّب السلفُ المقامَ الأجَلَّ، فوقفوا، وسكتوا، وصمتوا، ولم يتقدموا بين يدي الله تعالى بقول(٥).

---

(١) المصدر السابق ٥/٥٢٢.

(٢) نفس المصدر ٥/٥١٩.

(٣) العلو: ص ٢٣١.

(٤) الحموية: ص ١١٩، ١٢١، والتدمرية: ص ٢٦.

(٥) بهذا الموقف التفويضي السديد آوى السلف إلى ركن شديد، ولم يخوضوا في معترك التراوح بين الأفعال وردود الأفعال. وإنه ليلوح لنا أن إفراط بعض الجبهات إيغالاً في معتقدها هو الذي أدى إلى إفراط في الجبهة المقابلة. ولعل الإمام الأعظم أبا –

(ب) والنتيجة الثانية التي لا محيص عنها، هي أنه يوجد بين المؤولين من جهة، وبين المثبتين من جهة أخرى، وشائجُ قُربَى في الاتجاه العام، قد لا تكون قائمة بين الفريقين جميعاً وبين السلف، فلقد تبين لنا أن المؤولين والمثبتين قد حاولوا كشف الغطاء عن المعنى المراد، الأولون فعلوا ذلك بمعونة العقل، والآخرون فعلوا ذلك بمعونة اللغة، أما السلف، فلم يتجاسروا على تلك المحاولة أصلاً وابتداءً، كما كررنا كثيراً.

ولقد أعطانا أبو منصور الماتريدي (١) تعليلاً حقيقاً بالتأمل لامتناع السلف عن التفسير. فالتفسير إنما هو جهد يضطلع به البشر بعد سماعهم تلك النصوص. وتحديد

=حنيفة ﷺ كان يريد الإشارة إلى هذا التراوح بين الأفعال وردود الأفعال في عبارته المشهورة: "أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جَهمٌ معطِّل، ومقاتلٌ مُشبِّه"، وكذا قوله: "أفرط جهم في النفي حتى قال إن الله ليس بشيء، وأفرط مقاتل في الإثبات حتى جعل اللهَ مثلَ خلقه".

فالإفراط في النفي لدى الجهمية على النحو الذي حكاه – مثلاً – الملطي في التنبيه والرد (ص ٦٩، وما بعدها)، وعلى النحو المتوقح الذي حكي عن الجهم نفسه (العلو للذهبي ص ١٦٢، والتسعينية ص ٢٣) هو الذي أنتج إفراطًا موغلاً لدى المثبتة، لم يرضه حتى بعض المثبتة أنفسهم. فهذا هو الذهبي ينطق بالحق حين يقول عن الدارمي - الذي كتب كتابا في الرد على بشر المريسي-: "وفي كتابه بحوث عجيبة مع المريسي يبالغ فيها في الإثبات، والسكوت عنها أشبه بمنهج السلف" (ص ٢١٤، العلو).

أما ابن الجوزي فقد نقم على ثلاثة من أصحابه الحنابلة، هم: أبو عبد الله بن حامد، والقاضي أبو يعلى، وابن الزاغواني؛ لأنهم صنفوا كتبًا شانوا فيها المذهب، ونـزلوا به إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس. (دفع شبه التشبيه: ص ٢٦)، بل إنه يقول عن ابن حامد (ص ٣١): "ولقد اقشعر بدني من جرأته"!

(١) التوحيد: ص ٧٤. ذلك أنه إذا لزم القول بأن الله تعالى – كما يضيف أبو منصور – متعالٍ على الأشباه ذاتا وفعلا، فلا يجوز أن يفهم من إضافة العرش والاستواء – مثلاً – إليه سبحانه ما يفهم من الإضافة إلى غيره من الموجودات؛ لأن ثمة وجوها=

البشر للمعنى المراد، أو للمعنى الأليق بالمراد، يتناول هذا المعنى كما هو في علم الله تعالى أولاً، أي قبل سمعهم لتلك النصوص، مع أن الله تعالى قد عُرف قبل سمع هذا الكلام – أي عند الملائكة مثلاً – وربما كان ذلك على غير الوجه الذي عرفه البشر(١).

– محتملة لهذه الألفاظ، ولا يجوز صرف ذلك بالنسبة له سبحانه إلا على أحسن وجه وأليقه به سبحانه، وهو ما لا نعرفه.

(١) انظر مثلا: ص ١٤، ١٥ موافقة بهامش منهاج السنة، والتدمرية ص٢٢.

(٣)

ثم ماذا بعد؟

مدى اختلاف موقف المثبتين عن موقف السلف.

هل نقول إن مذهب المثبتين يختلف "جوهريا" عن مذهب السلف كما نفهمه؟

إنا لنزعم – بعد طول الروية والتدبر – أنهما، وإن اتفقا في الغاية والمقصد، فلقد اختلفا في المنهج والسبيل.

أما الاتفاق في الغاية والمقصد فيتمثل في "الإثبات" فما وجدنا لأكثر المثبتين من إثبات فهو إثبات تنزيهي، غاية وقصدا، ولا محل لاتهام المثبتين بالتشبيه أو التمثيل، وهم يقولون بلسان ابن تيمية (**كل صفة من صفاته تعالى التي يستحقها فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد**) لا محل لاتهامهم بالتشبيه أو التمثيل، وهم – بلسان ابن تيمية – قد هدموا كثيرا من أسس الفكر اليوناني؛ لأنه قال باشتراك الكلي في الخارج، فالحقائق والذوات – عند المثبتين – متخالفة، لا محل لاتهامهم بالتشبيه أو التمثيل وهم – بلسان ابن تيمية – قد رفضوا أن يشترك الخالق والمخلوقات، لا في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفراده، بل الأحق به هو قياس الأولى، وهو أن كل كمال ثبت للمخلوق فهو في الخالق أولى، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فهو في الخالق أولى، وكل هذه الأفكار مبثوثة في مواضع يصعب حصرها من كتب ابن تيمية[1].

أما الاختلاف في المنهج والسبيل، فيتمثل – كما أسلفنا القول مرارا – في أن السلف – كما نفهمهم – لم يفسروا أصلا، بل أناطوا النصوص إلى منزلها

---

(١) المرجع السابق.

مرادا، واتصافا، أما المثبتون فقد أقدموا على كشف الغطاء وتحديد المعنى، ثم أسندوا هذا المعنى إليه تعالى اتصافا، ثم نفوا الكيفية بعدئذ.

وليس هذا الاختلاف بالأمر اليسير أو الهين، بل هو اختلاف في منهج المعرفة أصلا، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن هذا المنهج المعرفي للمثبتين قد لزمته لوازم كثيرة لا تلزم منهج السلف بحال من الأحوال:

١- فالتزام ابن تيمية بالمعاني التي نفهمها بمعونة اللغة من الألفاظ المتشابهة قد أدى به - في الكثير من الأحيان - إلى التزام ما قد يوجد بين بعض هذه المعاني الظاهرة من تعارض.

فهو مثلا قد فسر الاستواء بالعلو والفوقية كما رأينا، فماذا يفعل بصدد قوله ﷺ : «**إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قِبَلَ وجهه فلا يبصقن قِبَلَ وجهه**»؟

إنك لتراه يلتزم المعنيين جميعا، فيقول: "**الحديث حق على ظاهره، وهو سبحانه فوق العرش، وهو قِبَلُ وجه المصلي، بل هذا الوصف ثبت للمخلوقات، فإن الإنسان لو أنه يناجي السماء أو يناجي الشمس والقمر لكانت السماء والشمس والقمر فوقه، وكانت أيضا قِبَلَ وجهه، ولا تشبيه للخالق بالمخلوق**"[1].

لقد اضطر ابن تيمية — كما ترى، وهو يحاول أن يتخلص من لزوم التناقض — أن يتناقض، فقد التزم المعاني الحسية التي يفهمها البشر، ثم حاول التوفيق بينها، ثم نفى التشبيه بعدئذ، فما الذي أوقعه في ذلك كله إلا التفسير بمعونة اللغة، ثم إسناد التفسير إليه تعالى اتصافا؟!

إن الإنسان حين يناجي السماء يرفع وجهه إلى السماء، فمن الممكن حالتئذ أن تكون السماء فوقه وأن تكون قِبَلَ وجهه، ولكن الباري تعالى — في

---

(١) حموية: ص ١٥٨، ١٥٩.

اعتقاد ابن تيمية — في جهة الفوق، فكيف يكون قِبَلَ وجه المصلي، والمصلي يركع فيطأطئ، رأسه، ويسجد فيضعها على الأرض؟

كيف يقول ذلك، وفيه ما فيه من تنكب الفطرة، وهو الذي قال: **إن طلب الرب تعالى في جهة العلو فطرة لا يخرج عنها إلا من خرج على مقتضى العقول؟**

٢- نفس الموقف وقفه ابن تيمية في مسألة العلو والاستواء: "فقبل خلق السموات والأرض — كما قرر — كان - جل وتعالى عما يقولون — (يجوز) أنه كان مستويا على العرش، وذلك حين كان العرش على الماء، ثم حين خلق السموات والأرض كان عاليا عليه و لم يكن مستويا عليه، ثم بعد خلق السموات والأرض استوى عليه"[١].

فما الذي أوقع ابن تيمية في هذه المضايق، وألزمه هذه المعاني الحسية[٢] إلا التفسير بمعونة اللغة، ثم إسناد التفسير إليه تعالى اتصافا؟ ثم هل يكفي قولنا (**بلا كيف**) ألف ألف مرة كي يرفع من خيال السامع المعاني الحسية اللازمة من هذه الحركات المتتالية؟

ولو كان ابن تيمية قد هاجم الفطرة البسيطة الساذجة، وحكم بغير ما تقتضيه، لكان لنا أن نقول للسامع: إن فهمك الحسي والخيالي الفطري هو الذي أوحى إليك بهذه المعاني الحسية، ولكن ابن تيمية قد أوصد هذا الطريق، فشيد على الفطرة البسيطة أحكاما وقضايا هائلة، كما اعتمد عليها في الهجوم على المؤولين، كما سنرى فيما بعد، فلا نستطيع أن نقول ههنا بما يناقض منطقه العام، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، كما لا يفتأ ابن تيمية يقرر دائما.

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/٥٢٣.

(٢) قارن الفتاوى الحديثية لابن حجر، ص ٢٠٣.

٣- نفس الموقف كذلك وقفه ابن تيمية في مسألة العلو والنـــزول، فقد أثبت لله جل وتعالى – كما قد رأينا – جهة الفوق، فماذا يفعل إزاء الحديث الصحيح «ينـــزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة..» إلى آخر الحديث؟

ولكي نفهم موقف ابن تيمية في هذه النقطة ينبغي أولا أن نفهم موقف ابن منده، وهو أحد رجالات الحنابلة، ذلك الموقف الذي رفضه ابن تيمية رفضًا صريحا، وانطلق من رفضه هذا إلى بناء موقفه الخاص في المسألة.

قال ابن منده – كما روى ابن تيمية نفسه – : "**إنه – جل وتعالى عما يقول الظالمون – ينـــزل بذاته، وهو حين ينـــزل يخلو منه العرش، وحجة ابن منده أن القول بأنه ينـــزل، والقول في نفس الوقت بأنه لا يخلو منه العرش إنما هو "كيفية تهدم النـــزول**"[1].

لم يرض ابن تيمية عن هذا القول فانتقده انتقاداً عجيبا، فقال: "**كلام ابن منده من جنس كلام طائفة تظن أنه لا يمكن إلا أحد القولين: قول من يقول: إنه ينـــزل نـــزولا يخلو منه العرش، وقول من يقول: مَا ثَمَّ نـــزول أصلا، وهاتان الطائفتان ليس عندهما نـــزول إلا النـــزول الذي توصف به أجساد العباد، "والذي يقتضي تفريغ مكان وإشغال مكان آخر**"[2].

ثم يقول في موضع آخر: "**اشتبه هذا الأمر – أي أمر العلو والنـــزول – على كثير من الناس؛ لأنهم صاروا يظنون أن ما وصف الله عز وجل به من جنس ما توصف به أجسامهم، فيرون ذلك يستلزم الجمع بين الضدين، فإن كونه فوق العرش مع نـــزوله يمتنع في مثل أجسامهم**".

---

(١) شرح حديث النـــزول: مجموع الفتاوى ٥/٣٨٠ - ٣٨٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٥/٣٩٥.

هكذا انتقد ابن تيمية ابن منده، متهما إياه بأنه فهم العلو والنـــزول فهما حسيا، والحق أن ابن منده كان منطقيا مع نفسه، متسقا مع المنهج اللغوي في التفسير اتساقا تاما، فطرد هذا التفسير حتى نهايته، وما كان لابن تيمية أن يعترض عليه، فإنه لم يفعل – منهجيا – إلا ما فعله ابن تيمية نفسه.

ولو كنت مكان ابن منده لرددت اتهام ابن تيمية بقولي: (**بلا كيف**)، وما كان ابن تيمية ليستطيع على ذلك رَدًّا، ألم يقل: **إن حكم الأمثال فيما لا يجوز وفيما لا يجوز واحد؟**

لو كنت مكان ابن منده لرددت على اتهام ابن تيمية بما يقوله ابن تيمية نفسه، في الموضع نفسه[1] ،حين قال: "**فمن نفى النـــزول والاستواء أو الرضا والغضب – يقصد الأشاعرة – فرارا بزعمه من التشبيه والتركيب والتجسيم فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه لغيره فيما نفاه وأثبته المثبت، فكل ما يستدل به على نفي النـــزول والاستواء والرضا والغضب يمكن لمنازعه أن يستدل بنظيره على نفي الإرادة والسمع والبصر والقدرة والعلم، ومثال ذلك أنه إذا قال: النـــزول والاستواء ونحو ذلك من صفات الأجسام فإنه لا يعقل نـــزول واستواء إلا لجسم مركب، والله سبحانه منـــزه عن هذه اللوازم، فيلزم تنـــزيهه عن الملزوم، "فإنه يقال لـــه: وكذلك الإرادة والسمع والبصر والعلم والقدرة من صفات الأجسام، فإنا كما لا نعقل ما ينـــزل ويستوي ويغضب ويرضى إلا جسما لم نعقل ما يسمع ويبصر ويريد ويعلم ويقدر إلا جسما، فإن قال: سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وكذا إرادته وعلمه وقدرته، قلنا لـــه: وكذلك نـــزوله واستواؤه ليس كنـــزولنا واستوائنا، ورضاه وغضبه ليس كرضانا وغضبنا**".

---

(١) شرح حديث النـــزول: مجموع الفتاوى ٣٥١/٥ - ٣٥٢.

لو كنت مكان ابن منده لقلت: إنه ينـــزل ويخلو العرش منه، فلو قال ابن تيمية: إنه لا يعقل نـــزول وخلو إلا في الأجسام لقلت له: وكذلك الاستواء، وكذلك النـــزول نفسه، وكذلك الغضب والرضا، فلو قلت في هذه: (**بلا كيف**) فسأقول في الأولى (**بلا كيف**) أيضا، ففيم تفريقك بين المتماثلين، وما التفرقة بينهما إلا محض تحكم؟

ثم ما هو الحل الذي أدلى به ابن تيمية بعدئذ؟

لقد قرر أنه تعالى فوق العرش ومع ذلك فلا يخلو العرش منه حين ينـــزل، فإن نـــزوله ليس كنـــزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله تعالى منـــزه عن ذلك، وليس ذلك يستلزم الجمع بين الضدين[1].

فها أنت ترى ابن تيمية أمام أحد أمرين، فإما أن يقول: إنه تعالى فوق العرش، وينـــزل نـــزولا حقيقيا، وهذا معناه أنه فوق العرش وليس فوق العرش، والجمع بين النقيضين ممتنع في بداهة العقول، وقد استخدم ابن تيمية نفسه قانون التناقض للرد على القائلين بأنه تعالى لا خارج العالم ولا داخله، فالعلم بهذا القانون – كما يقول – علم مطلق لا يستثنى منه موجود[2] "ولا ينفع ابن تيمية ههنا ادعاؤه أن ذلك لا يستلزم الجمع بين الضدين، فالأمر أوضح من أن يوضح.

وإما أن يؤول النـــزول بصرف اللفظ عن ظاهره، وهو التأويل الذي لا يفتأ يهاجمه في قسوة وعنف، وبرغم ذلك فهذا هو ما نراه يميل إليه في قوله: "**وأما النـــزول الذي لا يكون من جنس نـــزول أجسام العباد**

---

(١) شرح حديث النـــزول: مجموع الفتاوى ٥/٤١٥، ٤٦٠. وكذلك العلو للذهبي: ص ١٩٢ – ١٩٣.

(٢) الحموية: ص ٢٧.

فهذا لا يمتنع أن يقع في وقت واحد لخلق كثير، ويكون قدره لبعض الناس أكثر، بل لا يمتنع أن يقرب إلى خلق من عباده دون بعض، فيقرب من هذا الذي دعاه دون هذا الذي لم يدعه"[1].

لكن ابن تيمية سرعان ما يغلب عليه منهجه الأصيل الذي لام ابن منده على الالتزام به، فتراه يقدر الليل الكوني أثلاثا، ويقرر أن النـــزول الإلهي لكل قوم هو بمقدار ثلث ليلهم، فيختلف مقداره بمقدار الليل شمالا وجنوبا، وشرقا وغربا، مستعينا في ذلك بمعارف عصره الجغرافية[2].

ففيم إذن كان ملام ابن منده؟!

في مقابل هذا الاضطراب انظر معي إلى السلف كيف يقولون في القضية ذاتها ما يثلج الصدر ويشرح النفس، فيقول أبو عثمان النيسابوري مثلا: **"ويثبت أصحاب الحديث نـــزوله كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه له بصفات المخلوقين، ولا تمثيل ولا تكييف، بل يثبتون ما أثبته رسول الله ﷺ، وينتهون فيه إليه، ويمرون الخبر الصحيح على ظاهره، ويكلون علمه إليه سبحانه"**. ويقول حرب بن إسماعيل: **"لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى ونـــزوله كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين"**[3].

وينقل الذهبي عن أهل السنة قاطبة قولهم: **"إن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها، وإن استواءه تعالى معلوم من كتابه، وكما يليق به، لا نتعمق ولا نتحذلق، ولا نخوض في لوازم ذلك إثباتا ونفيا، بل نسكت ونقف ما وقف السلف"**[4].

---

(١) شرح حديث النـــزول: مجموع الفتاوى ٥/٤٧٨.

(٢) المصدر السابق ٥/١٣٢، ٢٤٣.

(٣) مجموع الفتاوى ٤/٣٩١.

(٤) الذهبي: العلو: ص ١٤٢.

فانظر ماذا ترى في قول السلف، إنه انكفاف[1] عن التفسير البشري بما يلزمه من خبط وخلط واضطراب رأينا طرفاً منه، وإسناد للعلم بالصفة إلى الموصوف بها، وسكينة في الصدر، وبرد على القلب، وطمأنينة في العقل.

(١) وليس أدل على هذا الانكفاف من عدم تجويزهم تبديل لفظ من ألفاظ المتشابه بلفظ آخر غير متشابه، سواء كان بالعربية أو بغيرها، وكذلك احترازهم عن التصرف، ومنعهم الجمع بين متفرقها، أو التفريق بين مجتمعها [أساس التقديس ص ١٨٧ وما يليها، وإلجام العوام للغزالي ص ١٤ بهامش الإنسان الكامل] ومن هذا المنطلق قال الغزالي: [إلجام ص ٣٠ وما بعدها]: "ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتابا في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو منها بابا، فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في اليد، إلى غير ذلك، وهذه كلمات متفرقة صدرت عن رسول الله ﷺ في أوقات متفرقة متباعدة، اعتمادا على قرائن مختلفة تفهم عند السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه، فالكلمة الواحدة قد يتطرق إليها الاحتمال، فإذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد صار متواليا فيضعف الاحتمال. اهـ.
ومن الواضح أن الغزالي يشير بهذا إلى صنيع ابن خزيمة في كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، وكلام ابن الجوزي يومئ إلى إنكاره هو أيضا لصنيع ابن خزيمة هذا (دفع شبه التشبيه ص ٥٩).

(٤)

رفض ابن تيمية للقول بأن مذهب السلف هو بعينه مذهب المؤولين، ومناقشته.

ثم نأتي إلى مناقشة النقطة الأخيرة في محاولة ابن تيمية، وهي رفضه لذلك الرأي الذائع الذي أشرنا إليه قريبا، وهو أن طريقة السلف هي بعينها طريقة المؤولين، بناء على أن الكل قد صرف اللفظ عن الظاهر، إلا أن السلف لم يحددوا المعنى المراد، بينما حدده المؤولون.

إننا لنـــزعم بداءة أن الجميع – سلفا ومثبتين ومؤولين – متفقون في المقاصد والغايات، وإن اختلفت بينهم المناهج والسبل.

ولدينا في المقاصد والغايات مسألتان إذا حققتا وتبينت مراميهما انكشف وجه الحق في هذه القضية:

أولهما: مسألة ظاهر اللفظ، بمعنى ما يظهر من اللفظ من معنى بشري خالص ينطوي على مشابهة أو مماثلة بين الخالق والخلق، وبعبارة أكثر تحديداً: اليد مثلا بمعنى الجارحة، أو الاستواء الحسي بكل لوازمه وملزوماته، فمن ذا الذي جرؤ من الفئات الثلاث على القول بأن هذا الظاهر هو المراد؟

لا السلف قالوا ذلك؛ لأنهم لم يفتحوا باب التفسير أصلا، لا بالمعنى البشري دون تعقيب بقولهم: **(بلا كيف)** كما فعل حشوية المشبهة، ولا بالمعنى البشري بمعونة اللغة مع التعقيب بقولهم: **(بلا كيف)** كما فعل أهل الإثبات كابن تيمية ومدرسته، ولا بالمعنى البشري بمعونة التأويل العقلي كما فعل أهل التأويل.

ولا المؤولون قالوا ذلك؛ لأنهم صرفوا اللفظ عن ظاهره الموهم إلى القدرة، أو النعمة، أو الاستيلاء، أو غيرها من معان تليق بذاته تعالى.

ولا المثبتون قالوا بذلك؛ لأنهم يقررون أن القول في الذات كالقول في الصفات، فكما أن ذاته تعالى لا تماثل سائر الذوات فكذلك صفاته، حتى وإن نازع ابن تيمية في تسمية هذا المعنى الموهم "ظاهرا"؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح كما يقال.

يقول ابن تيمية: "**لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان المقصود به أن ظاهر تلك الآيات والأحاديث التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن إطلاق الظاهر على هذا المعنى فيه غلط؛ لأنه يتضمن جعل المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ، حتى يجعلونه محتاجا إلى التأويل**"(١).

ويتابع ابن تيمية نفس المعنى في موضع آخر فيقول: "**اللهم إلا إذا كان هذا المعنى صار يظهر لبعض الناس، فيكون إطلاق الظاهر صوابا بهذا الاعتبار، فإن الظهور والبطون من الأمور النسبية**"(٢).

فالظاهر بالمدلول البشري الخالص إذن غير مراد عند الجميع على سواء، وبهذا نستطيع أن نقرر اتفاق الجميع على "مقصد" التنـــزيه.

ثانيتهما: مسألة إثبات صفات وراء هذه الألفاظ:

من ذا الذي لم يقل من الفئات الثلاث إن وراء تلك الألفاظ معان تليق بذاته تعالى(٣)؟.

لا السلف نفوا ذلك، وإن كانوا يقولون بأنها مما استأثر الله تعالى بعلمه.

ولا المؤولون نفوا ذلك. لأنهم يرجعون تلك الألفاظ إلى صفات تليق به تعالى، كالقدرة وغيرها.

ولا المثبتون نفوا ذلك. لأنهم يقولون – مثلا – بالاستواء صفة تعني الفوقية والعلو، وإن كانت "**بلا كيف**".

---

(١) التدمرية: ص ٢٣.

(٢) الحموية: صـــ ١٥٩.

(٣) قارن في هذا الصدد ما سبق أن نقلناه في هامش سابق عن ابن الجوزي من إنكاره أن تكون تلك المعاني: صفات. [دفع شبه التشبيه صـــ ٢٩] وقارن أيضا شرح المواقف ١١١/٨ بشأن موقف الأشعري والباقلاني، وكذلك الشيخ العزامي: فرقان القرآن، صـــ ١٠٨، وما بعدها.

فنفي الصفات مرفوض عند الجميع على سواء، وبهذا نستطيع أن نقرر اتفاق الجميع على "مقصد" الإثبات.

فعند المقاصد اتفق الجميع، ولكن عند المناهج اختلفوا، ولا يزالون مختلفين.

أما السلف فقد انكفوا عن التفسير، فلم يتأولوا، باللغة، أو بالعقل، بل أسندوا ما ورد إلى الله تعلى علما واتصافا.

أما المثبتون فقد أعملوا — كما قلنا مرارا — منهج اللغة في تفسير هذه الظواهر، ثم عقبوا بالبلكفة.

وأما المؤولون فقد أعملوا — كما قلنا أيضا — منهج العقل التأويلي في تفسير هذه الظوهر، وإرجاعها إلى ما يليق بذاته المقدسة من صفات.

ولله در ابن قدامة حين انتقد المنهج العقلي والمنهج اللغوي جميعا فقال:

"أما العقل: فإنما يعرف صفة ما رآه أو رأى نظيره، والله تعالى لا تدركه الأبصار، ولا نظير له ولا شبيه، لا تعلم صفاته ولا أسماؤه إلا بالتوقيف، والتوقيف إنما ورد بأسماء الصفات دون كيفيتها أو تفسيرها، فيجب الاقتصار على ما ورد به السمع منهما لعدم إمكان العلم بما سواه.

أما اللغة: فإن اللفظ إذا احتمل معاني عدة فحمله على واحد منها تخرص وقول على الله تعالى بغير علم؛ لأن تعيين أحد المحتملات – إذا لم يكن هناك توقيف – يحتاج إلى حصر المحتملات كلها، ولا يحصل ذلك إلا بمعرفة جميع ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة أو مجازا، ثم يبطل جميعها إلا واحدا، وهذا يحتاج إلى الإحاطة باللغات كلها، ومعرفة لسان العرب جميعه، ولا سبيل إليه، فكيف بمن لا علم له بهذا، ولعله لا يعرف سوى محملين أو ثلاثة بطريق التقليد، ثم معرفة نفي المحتملات متوقف على ورود التوقيف به، فإن صفات الله تعالى لا تثبت ولا تنفى إلا بالتوقيف،

فإذا تعذر هذا بطل تعيين محمل منها على وجه الصحة، ووجب الإيمان بها بالمعنى الذي أراده المتكلم بها"[(١)].

إذن فلقد نأى ابن رشد كثيرا عن جادة الحق حين قرر أن أهل الشريعة - من أول الأمر - يثبتون كونه تعالى في جهة حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشاعرة.

وكان ابن رشد أكثر نأيا عن الحق حين قرر أن ظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، وأن هذه الظواهر إذا سلط عليها التأويل عاد الشرع كله مؤولا، وإن قيل: إنها من المتشابهات، عاد الشرع كله متشابها[(٢)].

ومن هذا المنطق خلص ابن رشد إلى مسألة الجهة فقررها على نحو قريب مما سيقرره ابن تيمية فيما بعد، فالجهة عنده غير المكان؛ لأن الجهة إما السطوح المحيطة بالجسم نفسه، وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم الأول، فأما السطوح المحيطة بالجسم نفسه فليست مكانا للجسم نفسه أصلا، لكن سطوح الجسم المحيط بذلك الجسم الأول تعتبر مكانا له.

وبناء على هذا فإن سطوح الفلك الخارجي للعالم — تلك التي لا تحيط بها سطوح أخرى — ليست مكاناً لشيء البتة، أي أن "سطح آخر أجسام العالم ليست مكانا أصلا، فإذا وجد موجود خارج تلك السطوح فلا يمكن أن يكون جسما، ولا يمكن أن يكون في مكان"[(٣)].

وخلاصة ما انتهى إليه ابن رشد أن الجهة التي يدعى إثباتها للباري تعالى ليست أمر وجوديا، حتى يظن أنها أمر مخلوق محيط بالخالق، بل هي

---

(١) ذم التأويل: صـ ٤٠ - ٤١.

(٢) مناهج الأدلة: صـ ١٧٦.

(٣) المصدر السابق: صـ ١٧٧ — ١٧٨.

أمر عدمي، وهو رأي لا يكاد يختلف عن رأى ابن تيمية الذي سيقول في نفس المعنى: **"معلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه، فيقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلا في المخلوق، أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات، وكذلك يقال لمن قال: (الله في جهة): أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل"**[1].

وابن رشد وابن تيمية متفقان في أمر آخر، وهو أن إثبات العلو للباري تعالى واجب بالعقل الصريح، وبالفطرة الإنسانية الصحيحة، بالإضافة إلى نصوص الشرع الدالة عليه[2].

وابن رشد وابن تيمية متفقان قبل ذلك كله فيما هو أَجَلُّ خطرا، وأعني به المنهج المتمثل في محاولة كشف الغطاء عن المتشابهات التي ورد بها الشرع بإعمال اللغة البشرية، ثم التعقيب على ذلك بالقول الذائع **(بلا كيف)**، واللوازم التي ذكرناها بصدد موقف ابن تيمية تلزم ابن رشد هو الآخر، مع اختلاف في التفاصيل، نمسك عن تناولها خشية الاستطراد والإطالة.

---

(١) التدمرية: صـ ٢٨، ومجموع الفتاوى ٢٦٢/٥، ٣٩/٦.

(٢) مناهج الأدلة: صـ ١٧٨، والمجموع ١٥٢/٥.

(٥)

محاولة المؤولين جر مذهب السلف إلى مذهبهم.

وإذا كان المثبتون قد حاولوا – كما رأينا – تفسير مذهب السلف على النحو الذي يلتقي مع ما يعتقدون، فإن فريق المؤولين قد حاول المحاولة ذاتها.

فهذا إمام الحرمين يقول: "**إن بعض من يعزى إلى علم التوحيد، ويتعلى بزعمه عن رذيلة التقليد قد صار إلى أن القديم مستو على عرشه، ويأبى من تأويل الاستواء وحمله على بعض المحامل المشهورة.**

وسبيل الكلام مع هؤلاء أن نقول لهم : هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات أم تأبون ذلك؟ فإن صرحوا بإثبات الجهة قاطعناهم وألحقناهم بمثبتي الجهة من المشبهة، وإن لم يثبتوها ولم ينفوها كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك؛ إذ إثبات الجهة ونفيها أمران تحتوي عليهما قسمة بديهية، ولا رتبة بين الإثبات والنفي، والمتشكك عندنا في نفي الجهة وإثباتها بمثابة المصمم على إثبات الجهة، فإن كل معتقد يجب العلم به، فالتشكك فيه بمثابة الجهل به.

وإن صرح هؤلاء بنفي الجهات فقد وافقونا في المذهب، وقالوا بأعظم ركني التأويل، فإن الذي يحاذره منكرو التأويل إزالة الظواهر، والذي نفى الجهة قد أزال ظاهر الاستواء، ولكنه لم يعين للفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملا، والمتأولون عينوا له محملا، وإذا آل الأمر إلى ذلك فهو سهل المرام"[1].

ويقول في موضع آخر: "**والمعترف بزوال الظواهر مترق عن الوقفة، فإنا نعلم أن الاستواء إذا لم يكن تمكنا بالذات، وتخصصا ببعض الجهات فلابد أن**

(١) الشامل: صـ ٥١٢، ومما ينبغي الإشارة إليه أن لإمام الحرمين في النظامية – ص ٣٢، وما بعدها – موقفا مختلفا هو بعينه موقف السلف كما قررناه: إضراب عن التأويل، وانكفاف عنه.

يرجع إلى معنى القهر، أو معنى علو العظمة، وإما إلى فعل من أفعاله عز وجل، ولا مزيد على هذه الأقسام"(١).

ويقول إمام الحرمين في موضع آخر: **"إنه إذا أزيل الظاهر قطعا فلابد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول، مستقر في موجب الشرع، والإعراض من التأويل حذرا من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، واستزلال العوام، وتطرق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون"**(٢).

إذن فإمام الحرمين لا يرتضي السكوت عن تحديد المعنى - بعد إزالة الظاهر الموهم – ويرى أن ذلك وقوف حيث لا ينبغي الوقوف؛ إذ "لابد" لمن يزيل الظاهر أن يتأول، لا مهرب من ذلك ولا مفر، بل ينسب الفخر الرازي(٣) هذا القول بوجوب التأويل إلى **"جمهور المتكلمين"**.

ألا ترى في هذا ما رأيناه من كونه محاولة لجر مذهب السلف إلى "التأويل" تقترب من محاولة ابن تيمية جر مذهب السلف إلى الإثبات؟ وكل يبتغي وصلا بليلى!

ثم ألا ترى في "الوقفة" عن تحديد المعنى ما نراه من أنه الإدراك في عين العجز عن الإدراك، وأنه الخطوة نِعْمَ الخطوة؟

ألا ترى فيه عين ما عبر عنه الإمام الشافعي: **"نؤمن بما جاء من الله تعالى، وبما جاء من رسوله على مراد رسوله"**(٤)؟

---

(١) الشامل: صـ ٥٥١.

(٢) الإرشاد: صـ ٤٢.

(٣) أساس التقديس: ص ١٨٢ – ١٨٣.

(٤) ذم التأويل: صـ ٤١.

مهما يكن من أمر فإن إمام الحرمين - متحدثاً بلسان المؤولين - يحاول أن يخرج السلف من "الوقفة" إلى التحديد العقلي، تماما مثلما حاول ابن تيمية متحدثا بلسان المثبتين أن يخرج السلف مما دعاه "تجهيلا" إلى التحديد اللغوي، ولو أنك قارنت بين حجج الفخر الرازي وحجج ابن تيمية على هذه المحاولة لأصابتك الدهشة مما انتهيت إليه من أن بين المؤولين والمثبتين من الوشائج في المنهج ما لا يوجد بينهما جميعا وبين السلف.

فالفخر الرازي – في أساس التقديس[1] – يستدل على أنه لا يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به مستندا إلى قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد: ٢٤] وقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [سورة الشعراء: ١٩٢: ١٩٥] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُولِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [سورة النساء: ٨٣] وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ﴾ [سورة إبراهيم: ٥٢].

وابن تيمية يستدل على نفس القضية بنفس الآيات تقريبا[2].

والفخر يستدل – في نفس الموضع – على لسان المثبتين على القضية عينها ببراهين عقلية، منها: أنه لو ورد في القرآن الكريم شيء لا سبيل إلى العلم به لكانت تلك المخاطبة تجري مجرى مخاطبة العربي بالزنجية مثلا، وهو غير جائز[3].

---

(١) أساس التقديس: صـ ١٧٣ – ١٧٥.
(٢) التدمرية: صـ ٣٦ والحموية: صـ ١١٠.
(٣) أساس التقديس: صـ ١٧٦.

ابن تيمية يستدل بنفس الحجة تقريبا على نفس القضية قائلا: "**إنه لو لم يكن لفظ الاستواء مثلا معلوم المعنى لكان في منـــزلة حروف المعجم**"[1].

والفخر يستدل على نفس القضية بأن المقصود من الكلام الإفهام، ولو لم يكن مفهوما لكان عبثا، وبأن التحدي وقع بالقرآن كله، وما لم يكن معلوما لم يجز التحدي به[2].

وابن تيمية يستدل بنفس الحجة في مواضع كثيرة مبثوثة في كتبه.

على أن وشائج القربى بين المنهجين – منهج المؤولين ومنهج المثبتين– لا تقف عند هذا الحد، بل تتعداه إلى ما هو أكثر خطرا، فلقد بحث ابن تيمية في عدة مواضع من كتبه نقطة جَدٌّ هامة في قضية الصفات الخبرية، تتعلق بتحديد المدى الذي يمكن أن ينتهي إليه الإثبات، فمثلا لماذا لا نثبت لله تعالى أكلا، وشربا، وحزنا، وبكاء، إلى غير ذلك مما لم يثبته الشرع، مع التعقيب على ذلك بقولنا: (**بلا كيف**) فنقول: إن أكلـــه – جل وتعالى وتقدس – لا كأكلنا، وشربه – عز وتنـــزه – لا كشربنا، وأمثال ذلك مما لم يثبته الشرع، قياسا على أن الشرع – في فهم ابن تيمية – قد أثبت له نـــزولا لا كنـــزولنا، وفرحاً وضحكا، لا كفرحنا ولا كضحكنا، وبعبارة ابن تيمية: "ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيا في الإثبات"؟

من حقك أن تتوقع – كما توقعت – أن يعول ابن تيمية على السمع في الإثبات والنفي، فيقول: إننا نثبت له – جل وتعالى – ما أثبته السمع، وننفي ما نفاه، ونسكت عما سكت عنه.

---

(١) الحموية صــ ١١٢ وأيضا ٦/١، وما بعدها: موافقة.

(٢) أساس التقديس: صــ ١٧٦.

لكن المنهج اللغوي في تحديد المعنى قد ساق ابن تيمية إلى مساق آخر، فشرع – ويا للدهشة – في انتقاد الاعتماد على السمع في هذه المسألة من جهتين، فالسمع دليل عما يخبر عنه، ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول في نفسه، فما المانع من أن لا يخبر السمع بهذه الأمور: "الأكل، والشرب، والحزن، والبكاء، وأمثالها" وتكون هي ثابتة في نفسها؟ هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، فإن هذه الأمور التي لم يخبر السمع عنها مماثلة لما أخبر عنه: "كالفرح، والغضب، والنـــزول" وما دامتا متماثلتين فلا يجوز إثبات بعضها ونفي البعض الآخر، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

هكذا أبطل ابن تيمية التعويل على السمع في هذه المسألة، فإلام لجأ؟!

إنه – ويا للدهشة أيضا – قد لجأ إلى العقل، فقال: "**إن كل ما ينافي صفات الكمال الثابتة له تعالى يجب نفيه**" وبهذا المعيار الذي التزمه خلص إلى أن: "**ما يعتقده الناس نقصا فواجب تنـــزيهه عنه تعالى، والاحتياج إلى الأكل والشرب يعد نقصا، بينما الأكمل هو الصمد الذي لا يأكل ولا يشرب**"(١).

وما دامت القضية قد دخلت حيز الكمال والنقص في معيار العقل، فلنا أن نرد على ابن تيمية ببضاعته ذاتها فنقول: بل عدم الأكل والشرب هو النقص؛ لأنه صفة الجمادات، وإذن فمن يأكل ويشرب – بمعيارنا البشري – أكمل ممن لا يأكل ولا يشرب، وإبراهيم عليه السلام لما رأى أيدي الملائكة لا تصل إلى الطعام نكرهم وأوجس منهم خيفة، بل إن حسن الصورة وملاحة الوجه هي – بمعيارنا البشري – كمالات، وأضدادها نقائص(٢).

---

(١) التدمرية: صـــ ٥٤ – ٥٨، وكذلك مجموع الفتاوى ٨٥/٦.

(٢) قارن في ذلك: المحصل للرازي: ص ١٧٢، وكذا التلخيص للطوسي نفس الصحيفة.

وليس لابن تيمية آنئذ أن يستدل على نفيها بالسمع، فهو قد أوصد باب التعويل عليه في هذا المقام.

هذه هي نهاية الاعتماد على المنهج اللغوي البشري عند المثبتين، وستأخذ الدهشة بمجامعك حين ترى أن شيئا كهذا كان نهاية الاعتماد على المنهج العقلي عند المؤولين.

فالغزالي – في الاقتصاد[1] – يعتمد على المعيار العقلي في الكمال والنقص، ويخلص إلى أن اللذة والألم نقص، ومن ثَمَّ فإن العقل يقضي بتنـــزيه الباري عنهما، وما لزم ابن تيمية يلزمه في الجملة.

والآمدي[2] يعتمد على نفس المعيار العقلي في الكمال والنقص في مسألة إثبات الشم والذوق واللمس له تعالى قائلا: "**إن هذه إدراكات تماثل السمع والبصر، فيجب إثباتها**". ثم يورد رأيين عند "**أهل الحق**" فهناك من فرق بين كمال وكمال، ففرق بين السمع والبصر من جهة، وبين الذوق والشم واللمس من جهة ثانية؛ بناء على أنهم رأوا في هذه الأخيرة ضروبا من

---

(١) الاقتصاد: ص ٢٣٧ – ٢٣٩.

(٢) غاية المرام: ص ٥٥، والتشابه كبير بين قاعدة الكمال والنقص عند الآمدي والغزالي، وبين ما أسماه ابن تيمية (قياس الأولى) (قارن موافقة ١/١٤ - ١٥ بهامش منهاج السنة)، وكذلك الحال بين قياس الأولى عند ابن تيمية، وبين قاعدة الإمكان الأشرف والإمكان الأخس عند شهاب الدين السهروردي، تلك التي كانت وسيلته إلى إثبات نظرية العقول العرضية، بكل ما تحمله من أصداء ميثولوجية وغنوصية بادية، نقول هذا برغم تنديد ابن تيمية بالسهروردي ونظريته تلك في مواضع لا تكاد تحصر من كتبه (على سبيل المثال:الرد على المنطقيين ص ١٢) ثم قارن في قاعدة الإمكان الأشرف عند السهروردي ومدرسته (حكمة الإشراق ص ٣٤٦، وص ٣٦٧ وما بعدهما – القسم الثاني - المقالة الثانية) وكذلك التلويحات ط. كوربان ص ٦٨، وأيضا: الأسفار الأربعة للشيرازي ص ١٢١ مجلد أول.

الملامسات والاتصالات يتنـــزه الباري عنها، وهناك من سَوَّى بين جميع هذه الكمالات، ورأيهم "**أغوص وأعمق**".

وما لزم ابن تيمية يلزم الآمدي في الجملة أيضا.

بل إن إمام الحرمين – وقد اعتمد لا على قاعدة الكمال والنقص بل على قياس الغائب على الشاهد – أقول: إن إمام الحرمين بعد أن أثبت له تعالى إدراك المشمومات والمذوقات والملموسات علل لعدم تسميته تعالى: ذائقا، شاما، لامسا، لا بأن الشرع لم يرد بذلك، بل بأنها منبئة عن ضروب من الملامسات والاتصالات يتنـــزه الباري عنها(١).

وإذن فلنا أن نقول: إن السمع والبصر كذلك منبئان عن هذه الاتصالات والملامسات، وما دامت المسألة منوطة بالعقل وحده فيمكن أن نتفهم ما فعله الذين طردوا القياس العقلي حتى نهاياته القصوى فأولوا السمع والبصر بالعلم وعدم الآفة(٢).

ثم إذا كان الجويني والغزالي والآمدي قد أثبتوا الشم والذوق واللمس عقلا، مع تنـــزيههم لـــه تعالى عن تلك الضروب من الملامسات والاتصالات، فلماذا لم يثبتوا له تعالى الضحك والفرح والنـــزول، وهي ما وردت به النصوص، مع تنـــزيههم له تعالى بقولهم: (**بلا كيف**) وبذلك يقفون مع المثبتين في خندق واحد؟

وفيم هذه الضجة كلها ما دامت المسألة منوطة بالعقل وحده؟

---

(١) الإرشاد: ص ٧٧، ولعل الفخر الرازي كان أكثر سلفية من ابن تيمية حين قال بالتوقف في إثبات صفة الإدراك (المحصل ص ١٨٧) وتبعه في ذلك متأخرو الأشاعرة كالدسوقي، والبيجوري، والأمين، والدردير.

(٢) انظر موقف الإمام الأشعري نفسه من إرجاع صفتي السمع والبصر إلى العلم في كتابنا: هوامش على النظامية: ص ٣٩٥ وما بعدها.

أليس الأسلم والأعلم والأحكم إذن هو موقف السلف، أولئك الذين لم يتقدموا بين يدي الله تعالى بقول، فأثبتوا ما أثبت، ونفوا ما نفى، وسكتوا عما سكت عنه، دون أن يخوضوا لا في مزالق الإثبات ولا في مزالق النفي، كما خاض الخائضون؟

أقول بملء الفم: ألف نعم.

(٦)

موقـف المؤولين ليس موقفًا بادئًا.

من هذا المنطلق يمكن لنا أن نضع موقف المؤولين بجملته في موضعه من منظومة الفكر الإسلامي، فهو ليس موقفا بادئا يفرض معطياته على الظروف، كما هو الشأن في موقف السلف، وإنما هو موقف فرضته الظروف، فهو أدنى إلى أن يكون رد فعل أكثر من أن يكون حكاية عن نفس الأمر.

إننا لنفهم موقف المؤولين كما فهمه ابن الجوزي حين قال: "**إن نفيت التشبيه في الظاهر والباطن فمرحبا بك، وإن لم يمكنك أن تتخلص من شرك التشبيه إلى خالص التوحيد وخالص التنـــزيه إلا بالتأويل، فالتأويل خير من التشبيه**"[١]. وكذلك حين قال: "**التشبيه داء، والتأويل دواؤه، فإذا لم يوجد الداء فلا حاجة إلى استعمال الدواء**".

وعلى ذلك فلا محل للاعتراض[٢] بأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يشتغلوا بالتأويل، فمثال من يعترض بذلك – كما يتابع ابن الجوزي أيضا – مثال رجل يقول: إن الصحابة كانوا إذا أرادوا أن يقصدوا مكة لا يدخلون الكوفة، فهم لم يدخلوها لأن مقصدهم مكة، والكوفة ليست على طريقهم، لا لأن دخول الكوفة في حد ذاته بدعة، فكذلك هنا، فإنهم إن تركوا التأويل فما تركوه؛ لكونه محظورا، بل لأن هذه الشبه والبدع لم تكن في ذلك الوقت تفتقر إلى التأويل.

---

(١) مجالس ابن الجوزي: ص ١١.

(٢) ممن أورد هذا الاعتراض: القاضي أبو يعلى في كتاب "إبطال التأويل" (الحموية: ص ٤٦، وابن قدامة: ذم التأويل ص ٣٣ وما بعدها).

فمثل من لا يحتاج إلى التأويل ومن يحتاجه – كما يضيف ابن الجوزي – كمثل رجلين أحدهما صحيح والآخر مريض، فإذا ترك المريض التداوي يقال له: أنت غالط، هذا – أي الآخر – صحيح، والصحيح لا يفتقر إلى الدواء[1].

إزاء هذا المعنى الذي قرره ابن الجوزي، وأعني به اعتبار التأويل دواء لداء، وليس تعريفا بالحقيقة أو اقترابا من عمق الحقيقة فإننا نجتزئ من قضايا المؤولين بقضية واحدة نرى فيها حقا دواءا ناجعا لداء التشبيه الذي لا يغسله ماء البحر كله كما يقول ابن الجوزي بحق، وأعني بهذه القضية نفي الجهة عنه تعالى.

لقد صار بعض غلاة المشبهة إلى أن الرب تعالى مماس للصفحة العليا من العرش، وصار البعض منهم إلى أنه مباين للعرش، وتوقح البعض منهم، فقالوا بإحاطة بعض جواهر العالم به – جل شأنه – إلى غير ذلك من أقوالهم التي تعج بها كتب المقالات والفرق، وحق ما قاله إمام الحرمين بشأنهم: "**وهؤلاء تقل أقدارهم وتتضاءل أخطارهم عن أن يفردوا ببسط القول فيهم**"[2].

لكن فريق المثبتين – وعلى رأسهم ابن تيمية ومدرسته، وكذلك ابن رشد أيضا – قد فصلوا القول في أمر الجهة، كما ألمعنا إلى ذلك فيما سلف، فهم ينفون أن يكون جل وتعالى في جهة إذا أريد بالجهة شيء موجود مخلوق؛ لأن الله تعالى ليس داخلا في المخلوقات، ولا المخلوقات محيطة به،

---

(١) مجالس ابن الجوزي: ص ١١ – ١٢، ولعل هذا هو ما أشار إليه ابن الهمام حين قال: (فإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء، فهو ممكن أن يراد، لكن لا يجزم بإرادته) ص ١٧ - ١٨ المسايرة، وقارن أيضا البياضي: إشارات المرام ص ١٨٩.

(٢) الشامل: ص ٥١٣.

وهم يثبتون له تعالى الجهة إذا أريد بها أنه تعالى فوق العالم، مباين للمخلوقات، منفصل عنها[1].

إذن فالفوقية والعلو صفات ثابتة لـــه تعالى عند المثبتين، حتى لقد قيل لابن الزاغوني – أحد رجالات الحنابلة المثبتين – هل تجددت له تعالى صفة لم تكن بعد خلق العرش؟ فقال: لا، إنما خلق العالم بصفة التحت، فصار العالم بالإضافة إليه أسفل، فإذا ثبتت لإحدى الذاتين صفة التحت ثبت للأخرى استحقاق صفة الفوق[2].

بل إن هؤلاء المثبتين ليقولون: إن العلو صفة ثابتة له تعالى، لا بالنقل وحده، بل بالعقل أيضا، ومفاد حجتهم العقلية أن الله تعالى قد كان ولا شيء، ثم خلق العالم، فلا يخلو إما أن يكون قد خلقه في نفسه، ثم انفصل عنه، فهذا محال، وإما أن يكون قد خلقه خارجا عنه، ثم دخل فيه، وهذا أيضا محال، وإما أن يكون قد خلقه خارجا عن نفسه الكريمة و لم يحل فيه، فهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره[3].

وظل ابن تيمية مصرا على هذا الاعتقاد حتى اعتقاله في قلعة الجبل، فحين طلب منه أن يقول بنفي الجهة أجاب قائلا: "**إن أراد قائل هذا القول أنه ليس فوق العالم رب، ولا فوق العرش إله، وما فوق العالم إلا العدم**

---

(١) التدمرية: ص ٢٨ - ٢٩، والتسعينية: ص ٢٨ - ٢٩، ومجموع الفتاوى ٢٩٢/٥، ومناهج الأدلة: ص ١٧٧.

(٢) دفع شبه التشبيه: ص ٤٠، ولقد رد عليه ابن الجوزي مقررا أنه "كلام جهل من قائله وتشبيه محض".

(٣) منهاج السنة ٢٤٩/١، ومجموع ١٥٢/٥، ٢٨٤، وقد نسبها ابن تيمية إلى الإمام أحمد، وذكرها الآمدي واستقصى الجواب عنها (غاية المرام ص ١٩٨ وما بعدها)، وكذلك الرازي في أساس التقديس ص ٦١ وما بعدها.

المحض، فهذا مخالف لإجماع الأمة، وإن أراد به أن الله تعالى لا تحيط به مخلوقاته، ولا يكون في جوف الموجودات فهذا ما صرحت به في كلامي"[1].

إذن فالجهة قد تبلورت صراحة عند المثبتين إلى العلو والفوقية.

ونتج عن هذا القول بالعلو والفوقية عند المثبتين أمر آخر، وهو صحة الإشارة إليه تعالى بالإشارة الحسية[2]، فهذا لازم لذاك.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٦٤/٥، وما بعدها.

(٢) وقد يقال ههنا: وما شأن حديث الجارية التي سألها النبي ﷺ أين الله، فأشارت إلى السماء، فقال أعتقوها فهي مؤمنة؟

نقول: إنه قد وقع في بعض روايات الحديث أن حديثه ﷺ مع الجارية لم يكن إلا بالإشارة، ثم سبك الراوي ما فهمه من الإشارة في لفظ اختاره، ففي رواية عطاء بن يسار: "فمد النبي ﷺ يديه إليها مستفهما من في السماء؟"، وهذان كما يقول الكوثري – من الدليل على أن (أين الله) لم يكن لفظ النبي ﷺ، ثم يعقب الكوثري على ذلك قائلا: (وقد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث ما تراه من الاضطراب). كما أن البيهقي نفسه قد أشار إلى هذا الاضطراب إشارة واضحة (قارن الأسماء والصفات للبيهقي وهوامشها للكوثري ص ٤٢١ وما يليها، كذلك أيضا تكملة الرد على النونية ص ٩٤).

ثم قارن – في مقابل ذلك – (العلو) للذهبي، وتعليقات الألباني على هذا الحديث ص ٨١ وما بعدها، ففيها انتقادات لاذعة لرأي الكوثري السابق الذكر.

ثم قارن أيضا ما ذكره ابن خزيمة (التوحيد ص ٨٠ – ٨١ – ٨٢) لترى أثر هذا الاضطراب الذي أشار إليه الكوثري، مما اضطر ابن خزيمة إلى الاعتذار عن هذا الاضطراب بأن الحديث حديثان لا حديث واحد.

أما أبو بكر بن فورك فتجد أنه (في مشكل الحديث ص ٥٨ وما بعدها) يحمل سؤال النبي عليه السلام لها على أنه "استعلام لمنـــزلته تعالى وقدره عندها وفي قلبها، وليس استعلاما عن المكان بما يقتضيه من التحديد والتمكن والتكييف، وحذا الفخر الرازي حذو ابن فورك تقريبا (أساس التقديس ص ١٦٦).

وقد ظل ابن تيمية أيضا مصرا على هذا الاعتقاد حتى اعتقاله، فحين طلب منه أن يتبرأ من القول بصحة إشارة الأصابع إليه تعالى إشارة حسية أجاب قائلا: "**إن أراد القائل من قوله إنه لا يشار إليه أنه تعالى ليس محصورا في المخلوقات فهذا حقه، وإن أراد أن من دعا الله تعالى لا يرفع إليه يديه فهذا خلاف ما تواترات به السنن، وإذا سمى المسمى ذلك إشارة حسية، وقال: إنه لا يجوز، لم يقبل ذلك منه**"(1).

ولو ضممنا إلى هذا التقرير ما قرره ابن تيمية أيضاً في الرسالة العرشية لوجدنا عجبا من الأمر، فلقد قرر ابن تيمية في هذه الرسالة أن الجهات – وإن كانت اعتبارية للحيوان – لكنها غير اعتبارية في عالم الأفلاك، فجهة العلو والسفل بالنسبة للأفلاك لا تتغير، المحيط هو العلو، والمركز هو السفل، والأفلاك دائرية عقلا وسمعا، كما يقول، والعرش مقبب كما ورد في بعض الروايات، فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها لا أسفلها، وهو فوقها

- ووافق إمام الحرمين ابن فورك على هذا الاتجاه، ولكنه أضاف إلى المسألة بعدا آخر (الشامل ص ٥٦٨) فقد سأل النبي ﷺ أم جميل: كم تعبدين من إله، فقالت خمسة [كما سأل ﷺ أبا حصين كم تعبد اليوم من إله، قال سبعة.. الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٤]، ويتابع الجويني قائلا: فكما لا يجوز حمل سؤاله ﷺ بكم على أنه إقرار للتعدد، فكذا لا يجوز حمل سؤاله للجارية بأين على أنه إقرار بالمكان أو الجهة.

أما قبوله ﷺ لإجابة الجارية، فلأنها كانت عجماء لا تفصح [كما تقول بعض روايات ابن خزيمة للحديث]، وليس في الروايات الصحيحة ما يفيد أنها كانت خرصاء (البياضي ص ١٩٨ إشارات المرام).

ثم قارن ذلك كله بما ورد في شرح مسلم للنووي من أنه ﷺ أراد امتحان الجارية هل تقر بأن الخالق المتعالي هو الله الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء (البياضي ص ١٩٩).

(١) مجموع الفتاوى ٢٦٤/٥: ٢٦٦، وأيضا منهاج السنة ٢٤٩/١ – ٢٥٠.

مطلقا فلا يتوجه الإنسان إلى العرش، ولا إلى ما فوقه إلا من العلو، ولا من جهاته الباقية أصلا[1].

ولا يحتاج الأمر هنا إلى أن نكرر أن المنهج اللغوي الذي اتبعه ابن تيمية قد أوقعه في مزالق يصعب التخلص منها.

ولكن ما موقف المؤولين من القضية؟

أقول: إنهم لم يرتضوا هذا التقرير جملة وتفصيلا:

١- فالقول بأن الجهة أمر عدمي أمر غير مقبول عن الرازي؛ لأن الجهات تختلف بحقائقها، وتتباين بالإشارات إليها، فالقول بأنه تعالى في جهة الفوق معناه امتناع حصول ذاته في سائر الجهات، فلولا أن جهة الفوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما اختصت بهذا الحكم[2].

٢- ثم إن الجهات حادثة بإحداث الإنسان ونحوه مما يمشي على رجلين، كما يقول ابن الهمام، ثم هي اعتبارية، فإن النملة — كما يضيف ابن الهمام — إذا مشت على سقف كان السقف بالنسبة إليها جهة الأرض، ثم إنه — جل وتعالى — قد كان في الأزل، ولم يكن شيء من الموجودات غيره، إذن فقد كان لا في جهة[3].

---

(١) العرشية: مجموع الفتاوى ٥٤٥/٦.

(٢) أساس التقديس: ص ٣٠، ٤٧ – ٤٨، وقارن هذا بما نقله الآمدي عن قبول "بعض الأصحاب" لكون الجهة أمرا عدميا [فإن كانت الجهة معدومة فلا جهة؛ إذ لا فرق بين قولنا إنه في جهة معدومة، وبين قولنا: إنه لا في جهة، إلا في مجرد اللفظ ولا نظر إليه] [ص ١٩٣ غاية المرام]، بل إن الآمدي نفسه قد وافق هؤلاء الأصحاب في جواز كون الجهة عدمية، فتراه يقول في نفس المصدر [ص ١٩٦]: فإن لم يكن متحيزاً بالجهة ولا هو مما تحيطه الأبعاد والامتدادات، ولا هو واقع في مسامته المغايات والنهايات فلا معنى لكونه فيها إلا من جهة اللفظ ولا حاصل له".

(٣) المسايرة: ص ١٦ – ١٧.

فهو سبحانه الأول والآخر، وهذا يقتضي أن تكون ذاته تعالى متقدمة في الوجود على كل ما سواه، وأن يكون متأخرا في الوجود عن كل ما سواه، وذلك يقتضي أنه كان موجودا قبل الحيز والجهة – على أي معنى فسرتا – وهو موجود بعد فناء الحيز والجهة، على أي معنى فسرتا[1].

ولعل هذا هو ما أشار إليه الإمام أبو حنيفة ﷺ حين قال: "**ولو كان جل وتعالى في مكان محتاجا إلى الجلوس والاستقرار فقبل خلق العرش أين كان؟**" ولذلك فقد عقب البياضي على قول أبي حنيفة بقوله: "**وكيف كان سبحانه في "أين" ولا جهة في الأزل، والجهات خواص الأجسام المحدثة ؟**"[2].

وقال أبو حنيفة ﷺ أيضا في نفس المعنى: "**كان الله تعالى ولا مكان، كان قبل أن يخلق الخلق، كان ولم يكن أين، ولا خلق، ولا شيء، وهو خالق كل شيء**"[3].

---

(١) أساس التقديس: ص ٣١.

(٢) البياضي: إشارات المرام: ص ١٩٦

أما حديث أبي رزين: [أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق، فقال ﷺ: كان في عماء فوقه هواء وتحته هواء] فقد قال فيه ابن قتيبة: [هذا الحديث مختلف فيه،وقد جاء من غير هذا الوجه بألفاظ تستشنع أيضا، والنقلة له أعراب، ووكيع أحد رواته لا يعرف، وأما قوله: [فوقه هواء وتحته هواء] فإن قوما قد زادوا فيه: "ما" فقالوا: ما تحته هواء ولا تحته هواء، استيحاشا من أن يكون فوقه هواء وتحته هواء، وهو بينهما، والوحشة لا تزول بزيادة "ما"؛ لأن "فوق" و"تحت" باقيان. انظر "مختلف الحديث ص ٢٢٢". وقال البيهقي عن الحديث نفسه: "هذا حديث تفرد به يعلى بن عطاء عن وكيع، ولا نعلم لوكيع هذا راويا غير يعلى بن عطاء". الأسماء والصفات ص ٣٧٦ وما يليها.

(٣) البياضي: ص ١٩٧، وبحر الكلام للنسفي ص ٢٥.

ولعل الرازي كان يستقي من نفس النبع حين قال: "قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض، فلم يكن هناك فوق ولا تحت"[١].

ولله در أبي منصور الماتريدي حين قال: "إنه ليس في الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس أو القيام شرف ولا علو، ولا وصف بالعظمة والكبرياء كمن يعلو السطوح أو الجبال، فإنه لا يستحق الرفعة على من دونه"[٢].

٣- أما عن كونه تعالى مشارا إليه بالإشارة الحسية فهذا مما يقتضي كونه تعالى موجودا في جهة موجودة، فلا معنى للكون في جهة إلا أنه مشار إليه بالحس[٣].

ونحن نعلم أن ابن تيمية ينازع في هذا، ويقول: إنه سبحانه فوق العالم ويشار إليه، ولكنه ليس في حيز وجودي، ولا في جهة وجودية[٤]، لكن كم من خواص الناس — بل عوامهم — من يستطيع أن يجرد الجهة والحيز من معناهما الحسي المعهود؟ كم من هؤلاء من يتحصل في ذهنه الفرق الجلي بين الجهة الوجودية والجهة العدمية؟ كم منهم من يستطيع أن يتصور إشارة حسية دون مشار إليه محسوس؟!

إن هذه هي أحكام الفطرة البسيطة التي لا يفتأ ابن تيمية يشيد بحكمها وينـــزل على مقتضاها: العلو والفوقية تقتضي حسا ومحسوسا، الجهة والحيز تقتضي محاطا ومحاطا به، الإشارة الحسية تقتضي مشارا محسوسا، والتنصل من هذه الأحكام مصادمة لتلك الفطرة بلا مراء.

إذن فلابد من دواء!!

---

(١) أساس التقديس: ص ٥٥.

(٢) التوحيد: ص ٧٠.

(٣) أساس التقديس: ص ٤٥، ٥٠، وكذلك الآمدي، كما ذكر ابن تيمية في منهاج السنة ص ١٣١/٣.

(٤) منهاج السنة: ص ١٣١/٣.

(٧)

"دواء" المؤولين لمسألة الجهة، وموقفنا منه.

ثمة "دواء" وصفه المؤولون لمن لا يستطيع الفكاك من أسر الاعتقاد بالجهة، وأهمية هذا الدواء تكمن فيما نزعم في أنه يأخذ بيد العقل لكي يتجاوز تلك الصعوبة النفسية التي أشرنا إليها في بدء الحديث، وتكمن من جهة ثانية في أن فيه تدعيما لرأي السلف في السكوت عن التفسير، والتوقف والتفويض.

وتتمثل تلك الصعوبة كما وصفها الفخر الرازي، وكما كررنا مرارا، في أننا نعلم علما ضروريا أن كل موجودين فلابد أن يكون أحدهما إما حالاً في الآخر "محايثا لـــه"، وإما مباينا عنه مختصا بجهة من الجهات المحيطة به[١].

ومضمون هذا الدواء هو أن الباري تعالى والعالم كل منهما مباين للآخر، ومنفصل عنه لا محالة، لكن هذه المباينة وذلك الانفصال لا يوجب أن يكون الباري تعالى في جهة. لماذا؟

يضرب الآمدي مثالا يقرب المقصود، فلو قيل لك: هل تتصور وجود شيء ليس بعالم ولا جاهل؟ لقلت: إن ذلك محال، فيقال لك: إن استحالة الخلو عن أحد المتقابلين إنما تكون فيما هو قابل لهما، لكنك لو قلت: إن الحجر ليس بعالم ولا جاهل لكنت صادقا فيما تقول؛ لأن الحجر ليس بقابل للاتصاف بأحد المتقابلين[٢].

وقياسا على ذلك فلا يقال أصلا عن الباري تعالى: إنه في جهة، أو ليس في جهة؛ لأن ذاته تعالى غير قابلة للاتصاف بهذه البدائل أصلا، بل هو سبحانه كما

---

(١) أساس التقديس: ص ٤.

(٢) غاية المرام: ١٩٩ – ٢٠٠، وكذلك الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ١١٠ – ١١١، وإن كان بينهما قليل من الاختلاف في تقرير القضية، وعلى أية حال فهذا هو ما يسميه المناطقة تقابل العدم والملكة، وهما أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي، لا يجتمعان، ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة.

قال أبو حنيفة: **"كان ولا مكان ولا جهة، كان ولم يكن شيء، أو خلق، بل هو خالق الخلق"**.

إذن فذاته تعالى أعلى من هذه البدائل جميعا ابتداء، وأرفع منها جميعا ابتداء، ولذا فقد صدق من قال: (**لا يقال لمن أين الأين: أين**).

وقياسا على ذلك أيضا فلا يقال أصلا: إنه تصح الإشارة إليه، أو لا تصح الإشارة إليه، ولا يقال: إنه في زمان، أو ليس في زمان؛ لأن ذاته تعالى غير قابلة للاتصاف بهذه البدائل أصلا وابتداء.

إن كل هذه البدائل بأسرها "الجهة، أو اللاجهة" "الإشارة، أو الإإشارة"، "الفوق، أو التحت"، "المكان، أو اللامكان"، "الزمان، أو اللازمان" قد حدثت بخلق العوالم، فبخلق العالم صارت الجهة جهة، والإشارة إشارة، والفوق فوقا، والتحت تحتا، والزمان زمانا، والمكان مكانا، وهو جل وتعالى أزلي قديم قبل خلق العالم، ولله در أبي حنيفة في قولته السابقة، وليس لنا بعد قوله قول[1].

ونحن حين نأخذ بقضية المؤولين هذه فإننا نعتبرها **"تخلية"**، لا **"تحلية"**، فهي تدعم مذهب السلف في السكوت والانكفاف والوقفة، وحقا ما قاله البعض من أن السلف يشاركون كل طائفة فيما يتحلون به من صفات الكمال.

بيد أن ابن تيمية لم يترك هذا الدواء يمر دون أن يحاول توهينه قائلا: **"إن هؤلاء الذين يقولون: إنه تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه، إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين المتناقضين.**

---

(١) لو وضعت مقولة أبي حنيفة هذه بجانب ما قاله ابن قتيبة بشأن حديث أبي رزين (أين كان ربنا.. إلخ" والذي نقلناه في هامش سابق لأنتج لك القولان معا تلك القضية التي أخذناها عن المؤولين.

فيقال لهم :علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق لا يستثنى منه موجود، ثم إن هذه الصفات "أي كونه تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه، يمكن أن يتصف به المعدوم، أما اصطلاح العدم والملكة فهو اصطلاح لفظي، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على الحقائق العقلية، ثم إن ما لا يقبل الاتصاف بهذين أنقص مما يقبل ذلك"[1].

فاعتراض ابن تيمية قائم على أن من لا يصح وصفه بأنه في جهة أو لا في جهة، ومن لا يصح وصفه بأنه لا يشار إليه أو لا يشار إليه أنقص ممن يصح وصفه بأحدهما "**فإذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة مثلا أكمل ممن لا يقبلها، فإذا كان عدم الحركة عما من شأنه أن يقبلها صفة نقص فكونه لا يقبل الحركة أصلا أعظم نقصا، ومثل ذلك في سائر الصفات**"[2].

لقد فات ابن تيمية في هذا الصدد أن ثمة أوصافا متقابلة يعتبر الخلو عن الاتصاف بها أكمل من إمكان الاتصاف بأحدها "فالعلم الحادث المخلوق مثلا منقسم إلى الضروري والكسبي، وهما متقابلان، وعلم الله القديم أعلى من الاتصاف بهذين المتقابلين، فلا يصح وصف علمه تعالى بأنه ضروري أو كسبي[3].

ثم إن ابن تيمية نفسه قد حكم بتنـــزيه الباري تعالى عن الاتصاف بالشبع أو بالجوع مثلا – لا لعدم ورود النصوص السمعية بهما؛ لأنه قد أبطل الاعتماد على السمع في الإثبات كما رأينا – بل لأن الاتصاف بهما نقص، وبهذا فقد نـــزه الله تعالى عن المتقابلين، اللذين يعتبر الخلو عنهما

---

(١) التدمرية: ص ١٨ و ص ٢٧، منهاج السنة: ص ٧/٤، ٨، والتسعينية: ص ٢٨.
(٢) منهاج السنة ص ١٣٤/٤.
(٣) شرح المواقف ٩٠/١.

– في الشاهد – نقصا، فالجمادات لا تشبع ولا تجوع، بل الحق تنـــزيهه تعالى عن كثير من الأمور المتقابلة التي هي من لوازم مخلوقاته المحدثة المصنوعة، فهو – جل ثناؤه – ليس بطويل ولا بغير طويل، ولا بقائم ولا قاعد، وكلامه جل ثناؤه ليس سرا ولا جهرا، ولذلك فقد أضاف السر والجهر إلينا في قوله: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [سورة الأنعام: ٣] [(١)].

ونقول آخرا :لقد أصاب الغزالي حين قال: لما كان زمان السلف الأول زمان سكون القلب بالغوا في الكف عن التأويل خيفة من تحريك الدواعي وتشويش القلوب، فمن خالفهم في ذلك الزمان فهو الذي حرك الفتنة وألقى الشكوك في القلوب مع الاستغناء عنه، فباء بالإثم، أما الآن فقد فشا ذلك، فالعذر في إظهار شيء من ذلك رجاء لإماطة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر، واللوم عن قائله أقل[(٢)]، ولا نبتغي من حديثنا هذا إلا أن يكون اللوم عنا أقل، وعلى الله قصد السبيل.

---

(١) بل لقد نقل الرازي عن "البعض" ما هو أكثر مما ذهبنا إليه، فعندهم أن ما لا يجوز على الله تعالى من "جنس" هذه الأوصاف فالمراد به نفي صحة الاتصاف، لا مجرد النفي فحسب، فما ذكره الله تعالى في كتابه من مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥] وقـــولـــه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [سورة الإخلاص: ٣] فهو وإن كان في صورة النفي، لكنه ليس في الحقيقة كذلك، بل المراد به نفي صحة الاتصاف. ثم ناقش الفخر جوانب المسألة كلها بالتفصيل. وانتهى فيها إلى ما هو موضع مناقشة، كشأنه في بعض المسائل التي تناولها في أساس التقديس، والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل. (أساس التقديس ص ١٤٨ وما بعدها).

(٢) الغزالي:إلجام العوام ص ٢٨ بهامش الإنسان الكامل.

الفهـــرس

الموضـــــوع	الصفحة